# CUADERNOS

## HISPANOAMERICANOS




MADRID 85
ENERO, 1957

# CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

*Revista Mensual de Cultura Hispánica*



85


DIRECCIÓN Y SECRETARÍA LITERARIA

**Avda. de los Reyes Católicos,**
**Instituto de Cultura Hispánica.**
**Teléfono 24 87 91**

**MADRID**

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS solicita especialmente sus colaboraciones y no mantiene correspondencia sobre trabajos que se le envían espontáneamente. Su contenido puede reproducirse en su totalidad o en fragmentos, siempre que se indique la procedencia. La Dirección de la Revista no se identifica con las opiniones que los autores expresen en sus trabajos respectivos.

## CORRESPONSALES DE VENTA DE EDICIONES MUNDO HISPANICO

ARGENTINA: Eisa Argentina, S. A. Araoz, núm. 864. *Buenos Aires.*—BOLIVIA: Gisbert y Cía. Librería La Universitaria. Casilla núm. 195. *La Paz.*—BRASIL: Fernando Chinaglia. Distribuidora, S. A. Avenida Vargas, núm. 502, 19 andar. *Río de Janeiro.*—Consulado de España en *Bahía.*—COLOMBIA: Librería Hispania. Carrera 7.ª, núms. 19-49. *Bogotá.*—Carlos Climent. Instituto del Libro. Calle 14, números 3-33. *Cali.*—Unión Comercial del Caribe. Apartado ordinario núm. 461. *Barranquilla.*—Pedro J. Duarte. Selecciones. Maracaibo, núms. 47-52. *Medellín.* Abelardo Cárdenas López. Librería Fris. Calle 34, núms. 17-36-40-44. Santander. *Bucaramanga.*—COSTA RICA: Librería López. Avda. Central. *San José de Costa Rica.*—CUBA: Oscar A. Madiedo. Presidente Zayas, núm. 407. *La Habana.*—REPÚBLICA DOMINICANA: Instituto Americano del Libro. Escofet Hermanos. Arzobispo Nouel, núm. 86. *Ciudad Trujillo.*—CHILE: Inés Mújica de Pizarro. Casilla número 3.916. *Santiago de Chile.*—ECUADOR: Selecciones, Agencia de Publicaciones. Nueve de Octubre, núm. 703. *Guayaquil.*—Selecciones, Agencia de Publicaciones. Venezuela, núm. 589, y Sucre, esquina. *Quito.*—REPÚBLICA DE EL SALVADOR: Librería Cultural Salvadoreña, S. A. Edificio Veiga, 2.ª Avenida Sur y 6.ª Calle Oriente (frente al Banco Hipotecario). *San Salvador.*—ESTADOS UNIDOS: Roig Spanich Books. 575, Sixth Avenue. *New York 11, N. Y.*—FILIPINAS: Andrés Muñoz Muñoz. 510-A. Tennessee. *Manila.*—REPÚBLICA DE GUATEMALA: Librería Internacional Ortodoxa, 7.ª Avenida, 12, D. *Guatemala.*—Victoriano Gamarra. Centro de Suscripciones. 5.ª Avenida Norte, núm. 20. *Quezaltenango.* HONDURAS: Señorita Ursula Hernández. Parroquia de San Pedro Apóstol. *San Pedro de Sula.*—Señorita Hortensia Tijerino. Agencia Selecta. Apartado número 44. *Tegucigalpa.*—Rvdo. P. José García Villa. *La Celva.*—MÉXICO: Eisa Mexicana, S. A. Justo Sierra, núm. 52. *México, D. F.*—NICARAGUA: Ramiro Ramírez V. Agencia de Publicaciones. *Managua.*—Agustín Tijerino. *Chinandega.*—REPÚBLICA DE PANAMÁ: José Menéndez. Agencia Internacional de Publicaciones. Plaza de Arango, núm. 3. *Panamá.*—PARAGUAY: Carlos Henning. Librería Universal. 14 de Mayo, núm. 209. *Asunción.*—PERÚ: José Muñoz R. Jirón Puno (Bejarano), núm. 264. *Lima.*—PUERTO RICO: Matías Photo Shop. 200 Fortaleza St. P. O. Box, núm. 1.463. *San Juan de Puerto Rico.*—URAGUAY: Eisa Uruguaya, S. A. Calle Obligado, 1.314. *Montevideo.*—VENEZUELA: Distribuidora Continental. *Caracas.*—Distribuidora Continental. *Maracaibo.*—ALEMANIA: W. E. Saarbach. Ausland-Zeitungshandel Gereonstr, núms. 25-29. Koln, 1, Postfach. *Alemania.*—IRLANDA: Dwyer's Internacional Newsagency. 268, Harold's Cross Road. *Dublín.*—BÉLGICA: Agence Messageries de la Presse. Rue du Persil, números 14 a 22. *Bruselas.*—FRANCIA: Librairie des Editions Espagnoles. 72, rue de Seine. *París (6 éme).*—Librairie Mollat. 15, rue Vital Carles. *Bordeaux.*—PORTUGAL: Agencia Internacional de Livraria e Publicaçoes. Rua San Nicolau, número 119. *Lisboa.*

Gráficas ORBE, S. L.—Padilla, 82.—Teléf. 26 12 34.—MADRID.

# INDICE



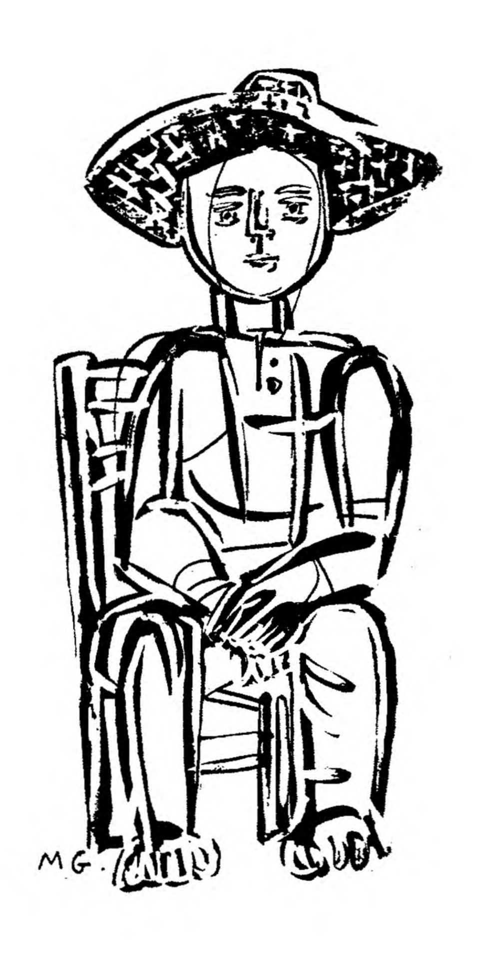
En hojas de color, el trabajo sobre *Jorge Carrera Andrade*, original de ANGEL SERRANO AGUIRRE, con el cual ha alcanzado el Premio "Nuestra Señora de Guadalupe", otorgado por el Colegio Mayor Hispanoamericano de igual nombre, de Madrid. Portada y dibujos del pintor español MORENO GALVÁN.

# EN EL DECIMO AÑO

*En su décimo año de existencia, CUADERNOS HISPANOAMERICANOS saluda a sus lectores. Desde enero de 1948 hasta la fecha, la revista ha querido ser fiel, por encima de vicisitudes y de azares, a la cultura hispánica. Ahora como entonces, nuestros CUADERNOS tienen voluntad de transmitir a Europa el cálido y generoso latido del mundo hispanoamericano, con su florecimiento de tantas cosas vírgenes (poesía, novela, narración, ensayo, arte, economía...) y su nueva alma como un brindis a la tradición del viejo continente. Y, en sentido contrario, en justa compensación y equilibrio, quieren llevar a Hispanoamérica el sentir, el pensar y el crear de la vieja Europa, aclarados por el prisma sencillo y acendrador del espíritu hispánico. De este modo nuestra revista ha pretendido ser durante una década de servicio la revista de Europa para América y la revista de América para Europa.*

*En el arranque del nuevo año, CUADERNOS HISPANOAMERICANOS saludan al nuevo director del Instituto de Cultura Hispánica, don Blas Piñar. En él se fundan hoy la continuidad y la esperanza de nuestra empresa: el alumbramiento de la expresión y la verdad hispánicas.*

*Con este número entre tus manos, lector de habla española, verás que nuestras palabras no son vanas y nada tienen de común con cuanto da en llamarse hoy "propaganda", esto es, "publicidad" por vía de engaño... La revista CUADERNOS HISPANOAMERICANOS sólo pretende de ti que le ayudes a cumplir su misión: integrar el mundo hispánico en la cultura de nuestro tiempo.*




ARTE Y PENSAMIENTO

# SARTRE Y LA DESESPERANZA *

POR

PEDRO LAIN ENTRALGO

Imitar a Dios, pretender ser Dios, proclamar la muerte de Dios, desconocer a Dios: tales habrían sido, para no pocos europeos de hoy, las etapas sucesivas del mundo moderno. Etapas decisivas, fatales, irrenunciables, a los ojos de los hombres que aspiren a vivir en el nivel de la historia. "Cada uno de ellos—ha escrito Albert Camus—dice a su vecino que no hay Dios: aquí se acaba el romanticismo." Libres de Dios, sin necesidad, por tanto, de rebelarse contra El, los hombres de este siglo podrían aprestarse a recoger lúcida y generosamente su propia cosecha y a disparar, serenos, el dardo de su propia hazaña: "En el mediodía del pensamiento, el rebelde rechaza la divinidad para compartir las luchas y el destino comunes... El arco se tuerce, la madera chilla. En el ápice de la más alta tensión va a surgir el impulso de una flecha certera, del tiro más duro y más libre" (1). Pero ¿es cierto que el hombre —un hombre que quiera poseer plena y radicalmente su propio ser—puede desconocer a Dios?

Muchos han creído, a lo largo del siglo XIX, que Dios había muerto. "El sentimiento sobre que descansa la religión del tiempo nuevo—el sentimiento de que Dios está muerto...", decía Hegel en 1802, al término de su escrito *Glauben und Wissen* (2). Ochenta años más tarde, con intención y énfasis muy distintos, repetirá Nietzsche esas palabras en una página de *La gaya ciencia:* "¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Nosotros le hemos matado!" (3). Y poco después añadirá, como conclusión de la primera parte de *Así hablaba Zaratustra:* "Han muerto todos los dioses. ¡Ahora queremos que viva el Superhombre!" (4). Tras la desesperación del

---

* Fragmento del libro en prensa *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (Madrid, Edit. "Revista de Occidente").

(1) *L'homme révolté,* 116.ª ed. (París, 1954), págs. 377-378.

(2) Cit. por M. Heidegger en su ensayo "Nietzsches Wort *Gott is tot*", publicado en *Holzwege* (Frankfurt a. M., 1950), pág. 197.

(3) "Die fröhliche Wissenschaft", en *Friedrich Nietzsche. Werke,* ed. de A. Bacumler (Leipzig, 1930), t. III, pág. 141. El comentario de Heidegger citado en la página anterior ha puesto en boga esa tremenda y significativa página de Nietzsche.

(4) *Also sprach Zarathustra, op. cit.,* tí IV, pág. 84.

hombre que ha matado a Dios—"el hombre enloquecido", *der tolle Mensch*—, el Superhombre, proyecto de un ser humano resuelta, exclusiva y heroicamente atenido a su propia naturaleza, brillará sobre la Humanidad como estrella de nueva y definitiva esperanza: "Nosotros, filósofos y hombres de espíritu libre, nos sentimos como bañados por la luz de una nueva aurora con la noticia de que Dios ha muerto. Nuestro corazón mana gratitud, asombro, presentimiento, espera. Por fin se nos muestra libre el horizonte, aun cuando no sea claro; por fin pueden navegar nuestras naves hacia cualquier peligro y es permitida toda osadía al conocimiento; el mar, *nuestro* mar, se ha abierto de nuevo, y acaso nunca hubo un mar tan abierto" (5). Como para Marx, aunque por otros motivos, la segunda mitad del siglo XIX fué para Nietzsche una *plenitudo temporum*, la ocasión en que se iniciaba la etapa decisiva y salvadora de la aventura histórica del hombre.

El Dios del cristianismo ha muerto, y su muerte trae consigo el hundimiento de la cultura de Occidente. Más o menos teñida de esperanza nietzscheana, esa idea no ha dejado de existir en Europa desde que el solitario de Sils María la formuló. ¿Necesitaré recordar el grito de Spengler? La guerra de 1914, interpretada como suicidio de Europa, fué para muchos el comienzo del fin, el episodio con el cual la decadencia de Occidente iba a convertirse en derrumbamiento. Después de haber matado a Dios, el "hombre enloquecido" de que habla Nietzsche entraba en las iglesias para cantar un *Requiem aeternam Deo;* desde 1914 hasta hoy, un constante *Requiem aeternam Europae* viene resonando, monocorde, en todos los templos de la cultura occidental.

*Eppur...* Considerada la guerra de 1914 como el comienzo de una nueva era en la historia universal—pocos serán hoy los que así no piensen—, la vida ulterior a 1918 debe ser vista como el canto y el discanto sucesivos de dos melodías complementarias: la esperanza y la desesperanza. Quebrado el utopismo de la esperanza progresiva, rota en casi todas las almas la creencia en el seguro advenimiento de la felicidad universal, ¿podrían los hombres de Occidente construirse una morada histórica donde, a favor de la buena voluntad, perviviesen los valores que han sido el alma de Europa: la verdad, la libertad, la justicia? Si no una esperanza terrenal absoluta y seudoescatológica, tan cierta e inexorable como las leyes de la Naturaleza; si no la esperanza de Condorcet, Comte y Marx, ¿sería posible la módica esperanza de los que con su es-

(5) *Die fröhliche Wissenschaft: V. Wir Furchtlosen, op. cit.*, t. III, pág. 236.

fuerzo cotidiano aspiran a vivir libremente, entendiendo la realidad de un modo a la vez antiguo y nuevo, y gozando de ella todo cuanto a una existencia insegura y contingente le sea dado? La decadencia de Occidente, por nadie negada, ¿podría ser un otoño indefinidamente prolongado, un tiempo de gustosos frutos tardíos?

Durante el decenio de 1920 a 1930 prevaleció en Europa la respuesta afirmativa a esas dos interrogaciones. En el seno de muchas almas pareció adquirir fruto y sentido un sacrificio—el de la guerra de 1914 a 1918—que se juzgaba expiatorio e insuperable. Fué la Europa de Ginebra, Locarno y Stresa. Max Scheler, Thomas Mann y el grupo de *Die Kreatur*, en Alemania; Bergson, Valéry, Claudel y Duhamel, en Francia; Ortega y Ors, en España, entrevieron esa modesta y delicada esperanza nueva. La religiosidad cristiana conoció una "primavera litúrgica" y surgió el "estilo deportivo" del vivir; hasta los doctrinarios del pesimismo irresignado y entusiasta quisieron actuar bajo un signo de juventud, de *giovinezza*. Tal vez Europa hubiera perdido su eminencia, mas no había dimitido de su misión ni renegado de su encanto.

El *crack* de 1930 hizo otra vez patente el predominio de la desesperanza. Bajo el trágico vendaval del *Blut und Boden*, desesperación hecha voluntad de poderío y conquista, Jaspers, Jünger y Heidegger, el Heidegger que no publicaba la continuación de *Sein und Zeit*, dieron testimonio germánico de la nueva situación del espíritu europeo. Y, como ellos, Malraux, Benda y Paul Hazard, a este lado del Rin, y Huxley, el Huxley de *Brave New World*, más allá del canal de la Mancha. Dentro de ese mundo de comodidad, inteligencia desfondada y sorda amenaza, se formó la mente de todos cuantos habían de levantar su voz definidora después de 1945.

Los hombres de 1918 pensaron que su sacrificio había sido expiatorio e insuperable. Los de 1945, víctimas o espectadores de un sacrificio colectivo diez veces mayor que el de sus padres, han pensado que su dolor ha sido absurdo. Poco después de la segunda guerra mundial, Romain Gary publicó una novela titulada *L'Education européenne*. Cuéntase en ella la aventura de un héroe de la resistencia polaca, autor del libro *Educación europea*, en el cual ha expuesto las razones por las que él combate. Muere, y uno de sus camaradas lee el manuscrito en el campo. Hay cerca un hormiguero. Cuando el lector deja en tierra aquel manojo de cuartillas, la procesión de las hormigas pasa sobre el libro inédito. "Mucho más haría falta para que las hormigas se desviasen de su senda milenaria. Trepan sobre el obstáculo y trotan, indiferentes y apresuradas, sobre las palabras extrañas trazadas con grandes letras

negras: educación europea. Arrastran con obstinación sus briznas ridículas; haría falta algo muy distinto de un libro para forzarlas a separarse de su camino, el camino que millones de otras hormigas habían trazado. ¿Cuántos milenios llevan esforzándose así, y cuántos milenios más seguirá esforzándose esta raza ridícula, trágica e incansable? ¿Cuántas nuevas catedrales van a construir para adorar al dios que les dió lomo tan flaco y carga tan pesada? ¿De qué sirve luchar, esperar, rezar y creer? El mundo en que sufren y mueren los hombres es el mismo que el mundo en que sufren y mueren las hormigas: un mundo cruel e incomprensible" (6). No es lo grave que estas líneas fuesen entonces un lamento sincero; lo grave es que fuesen lamento sintomático, voz de multitud. ¿Quién no recuerda, para no contraer sólo a Europa la mirada, lo que en la Norteamérica de 1945 fué el retorno de los combatientes victoriosos? Baste el recuerdo de un significativo testimonio cinematográfico: *Los mejores años de nuestra vida.*

Los psicoanalistas de la última posguerra han señalado la relativa frecuencia actual del que llaman "complejo de Caspar Hauser", la neurosis de los históricamente solos, de los insolidarios con sus padres, de los que han rehusado un pasado y no aciertan a tener un futuro, de los carentes de memoria y esperanza verdaderamente propias. Expresada por la historia de la pintura, no por un alma vulnerable y enferma, ésa es también la experiencia que recoge Malraux en su *Psychologie de l'art:* "En un tiempo en que todas las obras anteriores son recusadas, el genio cesa durante años: se camina sobre el vacío." Neurótico o pintor, filósofo u hombre de negocios, el europeo ulterior a 1945 ha sido con harta frecuencia un caminante sobre el vacío. Ha trabajado febrilmente, sin creer que su obra tuviese valor duradero, y mucho menos valor eterno; ha concebido mil proyectos sucesivos sin que ninguno de ellos fuese la respuesta a una voz que desde el último seno del futuro le llamase; cansado de desesperación, ha tratado de elevar a sistema la vida sin esperanza; exento de aspaviento y de entusiasmo, ha recogido en herencia el "Dios ha muerto" de Nietzsche. Ha pretendido, en suma, convertir la desesperanza en forma de vida. Un hombre especialmente representativo, Jean-Paul Sartre, va a decirnos su personal modo de entender este último modo de la altivez humana.

§ 1. Para un cristiano, ¿qué es el hombre? Yo creo que esto: un ser viviente creado por Dios a su imagen y semejanza, que, de

(6) Cit. por P. H. Simon en *L'Esprit et l'histoire* (París, 1954).

un modo u otro, por vía recta o extraviada, trata de conseguir la felicidad que corresponde a su naturaleza. Con otras palabras: un ser dotado de cuerpo y espíritu cuya existencia temporal es, aunque él no lo sepa, un proyecto de deificación. Desde San Pablo a Nietzsche, pasando por Kant, Hegel y Baudelaire, no ha habido excepciones a esa regla. ¿Seguirán cumpliéndola los herederos del "Dios ha muerto"? La vida lúcida, reflexiva e implacable de un ateo contemporáneo, la existencia de un hombre para quien la palabra "Dios" carece de sentido, ¿tendrán también en la deificación su ideal supremo?

La obra filosófica de Sartre puede ser contemplada como una "antropogonía". No es una "ontogonía", porque para el autor de *L'être et le néant* el "ser en sí", el Ser por excelencia, no tiene origen. Es, en cambio, una ontología y una antropogonía porque nos habla del ser y porque pretende describir el origen del "Para-sí", de la existencia humana, a partir del "En-sí"; y es también una antropodicea porque se plantea el problema de la justificación última de ese "Para-sí" cuya génesis ha descrito. Veamos desde este punto de vista la idea sartriana de la esperanza.

"En el principio era el Verbo", dice el Evangelio de San Juan. "En el principio era el En-sí", enseña Sartre. Sólo teniendo en cuenta esta atribución de un carácter absolutamente originario al En-sí, podrá entenderse el meollo del pensamiento sartriano. Sartre, como es sabido, aborda la descripción del En-sí por dos vías distintas: la ontológica y la vivencial, la de *L'être et le néant* y la de *La nausée*. Según aquélla, el En-sí es el "ser que es", sin más; el ser opaco, sin dentro ni fuera, macizo, sin alteridad, en el que no cabe distinguir acto y potencia. "Increado, sin razón de ser, sin relación alguna con otro ser, el ser-en-sí está de más para la eternidad" (7). La descripción vivencial, obtenida merced a una contemplación de la realidad sensible que excluya toda relación de "familiaridad", muestra al En-sí como una masa homogénea, amorfa, viscosa, compacta, pasmada, estúpidamente coincidente consigo misma, radicalmente absurda e inútil: tal es el resultado a que llega el autoanálisis sistemático y consecuente del tedio, la experiencia de la "náusea". Sólo la operación de la conciencia humana daría diversidad y estructura a esa densa, tediosa y nauseabunda homogeneidad.

---

(7) *L'être et le néant*, 32.ª ed. (París, 1950), pág. 34. En lo sucesivo, *EN*. He traducido el texto anterior literalmente. Su sentido será mejor percibido, sin embargo, leyendo "está de más para *toda* la eternidad" o "para *in aeternum*" (*de trop pour l'éternité).*

En el principio era el En-sí. E. Mounier ha tenido el acierto de comparar el En-sí al *ápeiron* de Anaximandro (8); otros han preferido—menos certeramente, a mi juicio—recordar el ser de Parménides o la pura "extensión" de la *res extensa* cartesiana. ¿No será equiparable Sartre, por ventura, a un presocrático que del pensamiento cristiano sólo conociese la noción de libertad? Utilizando la distinción que él mismo establece entre el *tò pan* de los griegos (el todo de la realidad cósmica) y el *tò hólon* (la totalidad constituída por el cosmos y el vacío infinito que al cosmos rodeaba), puede lícitamente decirse que, para Sartre, el En-sí es el *ápeiron* anterior a la constitución de *tò pan* en *kósmos* y, por tanto, en *tò hólon:* un *ápeiron* que, visto desde la libertad, no produce el asombro, como en Anaximandro, sino la náusea. Visto desde la libertad, porque "carece de todo sentido preguntarse lo que era el ser *antes* de la aparición del para-sí" *(EN,* 715).

He aquí, sin embargo, que un día sin "cuándo", y de un modo absurdo, gratuito e impensable, surgió en la masa homogénea e indiferenciada del En-sí una suerte de brecha metafísica: una "descompresión de ser", un modo de ser capaz de interrogación. Nació, pues, la libertad, la existencia humana, el Para-sí; un ser cuya realidad es puramente interrogativa, porque "si puede proponer cuestiones—si puede preguntar—es porque él mismo está siempre *en cuestión*"; un modo de realidad, en consecuencia, cuyo ser "no está nunca *dado,* sino *interrogado*" *(EN,* 713). Con este nuevo modo de ser comienza la historia, pasa *tò pan* a ser *tò hólon* y es posible la ontología: "El ser por el cual el *por qué* llega al ser tiene derecho a proponerse su propio *por qué,* puesto que él mismo es una interrogación, un *por qué*" *(EN,* 714). A este modo de ser o "ser-para sí" consagra Sartre su vigorosa especulación ontológica; y, como Heidegger, comienza su empresa descubriendo que la expresión primaria del Para-sí es la interrogación—el Para-sí es un ser cuya existencia consiste primariamente en preguntar—y haciéndose cuestión de lo que la interrogación sea *(EN,* 37-40).

Pero si el método de Sartre es, en su arranque, estrictamente heideggeriano, la intuición fundamental a que se aplica no puede ser más distinta de la que el filósofo de Friburgo contempla. A los ojos de Sartre, el Para-sí habría surgido impensablemente en el seno amorfo del En-sí: "*todo pasa como si* el En-sí, en un proyecto por fundarse a sí mismo, se diese la modificación del Para-

---

(8) "Perspectives existentialistes et perspectives chrétiennes", en *L'espoir des désespérés* (París, 1953), pág. 165.

sí" *(EN,* 715). Para Heidegger, en cambio, la nada es el horizonte metafísico de la existencia, su término de referencia absoluto. "¿Por qué hay Ente y no más bien Nada?", léese en la última línea de *Was ist Metaphysik?* Lo cual quiere decir que si, en el pensamiento de Heidegger, la nada actúa como un dato metafísico primario —aun cuando la mente humana no pueda concebirla sino como un "no ser" de sus propias posibilidades—, en el de Sartre la nada aparece necesariamente como una neoproducción o, para expresarlo sartrianamente, como una "secreción del ser". El presupuesto tácito de la metafísica de Heidegger es el *ens ex nihilo* de la dogmática cristiana; el primer fundamento de la filosofía de Sartre es, en cambio, el *nihilum ex ente* de la *physiología* presocrática.

Todos los caminos de la sutil analítica sartriana conducen a la visión del hombre—del Para-sí—como el ser por el cual "la nada viene al mundo" *(EN,* 60). No porque el Para-sí pueda "aniquilar" *(anéantir),* ni siquiera provisionalmente, la masa de ser puesta frente a él—con otras palabras: no porque él sea capaz de reducir el ser a nada, lo cual sería imposible e impensable—, sino porque todas sus posibles relaciones con el ser—interrogar, conocer, manejar, utilizar, etc.—consisten en "nihilizar" *(néantiser)* el En-sí, en rodearle de una película de nada. Pensemos, por ejemplo, en la actividad más radical y primaria del Para-sí, en la pregunta. ¿Qué es preguntar? Preguntar es, por lo pronto—nos dice Sartre—, estas dos cosas: la seguridad de no saber y la posibilidad de obtener de la realidad a quien interrogo—del ser—una respuesta negativa: "la pregunta es un puente tendido entre dos no-ser en el ser trascendente" a la conciencia que interroga *(EN,* 39). Existe también, ciertamente, la posibilidad de obtener una respuesta positiva o, como suele decirse, de conocer una verdad. Pero esa respuesta, ¿en qué consiste, si se la examina con atención? En último término, en poder decir: "Es así y no de otro modo." Lo cual nos enseña que la verdad, en cuanto diferenciación del ser, introduce un tercer no-ser en la determinación de la pregunta: el no-ser de limitación. "Un triple no-ser condiciona, pues, toda interrogación y, en particular, la interrogación metafísica" *(En,* 40). Interrogando ontológicamente acerca de la interrogación, el Para-sí descubre que su actividad primaria consiste en orlar de nada una parcela del ser-en-sí, en "segregar una nada" que le aísla de la masa de ser ante la cual está; y "a esta posibilidad que la realidad humana tiene de segregar una nada que la aísla, Descartes, y antes los estoicos, le han dado un nombre: es la *libertad*" *(EN,* 61).

Obsérvese que, para Sartre, la libertad no es una "propiedad"

o "facultad" que posee el Para-sí y ponga en acto en cada una de las situaciones de su existencia temporal, sino, mucho más radicalmente, el principio que metafísicamente le constituye. El Para-sí no tiene una naturaleza o una esencia "previas" a su existencia y dotadas "para siempre" de libertad; es, por el contrario, una existencia que libre e interrogativamente tiene que hacerse su propia esencia. El "quién" de la existencia humana es una pura libertad encarnada en la densa y viscosa facticidad de un cuerpo carente de una esencia previamente dada y condenada a hacérsela conquistando sucesivamente sus propias posibilidades de ser. El hombre, en suma, sería un "quién" libre cuya existencia es la conquista de un "qué" sucesivo e incierto. A la pregunta "¿Quién eres?", el hombre debería contestar: "Soy mi libertad"; a la pregunta "¿Qué eres?", su respuesta debería ser: "Soy lo que por mí mismo he querido ser y quiero ir siendo."

Ese constante desplazamiento del Para-sí hacia la libre y creadora conquista de sus posibilidades de ser constituye su temporalidad y da la clave para entender ontológicamente el pasado, el presente y el futuro del existir humano. Pero antes de inquirir la concepción sartriana de la posibilidad y el futuro, bueno será deslindar los dos modos cardinales de realizar esa inexorable conquista del propio "qué". La libertad, cuya forma primaria es la interrogación, conduce, como hemos visto, al descubrimiento de la nada; es decir, a una experiencia angustiosa y terrible. Lúcidamente para el filósofo, turbia y oscuramente para el hombre de la calle, ser libre es sentir que la existencia propia consiste en una constante producción de nada. Tan ardua y medular experiencia, ¿serán todos los hombres capaces de soportarla? Sartre piensa que no. Hay algunos—los cobardes y conformistas; o, como él prefiere decir, los "farsantes", los "indecentes", los "serios"—que, en lugar de existir abriendo los ojos ante la auténtica realidad del ser humano, prefieren engañarse entregándose con "mala fe" a la idea de que existe un mundo "objetivo" ajeno a la libertad del hombre y capaz de sustentarla en su incierta aventura temporal: el mundo de la previsión racional (la ciencia), el de la convención social (moral burguesa, moral marxista) o el de una realidad espiritual trascendente al espacio y al tiempo (metafísica de la sustancia y la esencia, religión). "El espíritu de seriedad tiene la doble característica de considerar los valores como datos trascendentes, independientes de la subjetividad humana, y de transferir el carácter *deseable* de la estructura ontológica de las cosas a su simple constitución material. Para el espíritu de seriedad, el *pan* es deseable, por ejemplo, porque *es necesario*

vivir (valor escrito en el cielo inteligible) y porque el pan *es nutritivo*" *(EN,* 721).

Muy otro será el caso del hombre alertado y resuelto. Este sabe soportar con entereza la experiencia de la nada y advertir con lucidez que el término de cualquier deseo no es y no puede ser otra cosa que un fracaso metafísico. ¿Qué es, en efecto, desear algo? No tanto querer dejar de sentir ese deseo como aspirar a la vez a su satisfacción y a la placentera conciencia de que esa satisfacción se produce. Quien desea, por ejemplo, beber agua—quien tiene sed—no aspira, en rigor, a no tener sed, lo cual sería tanto como querer no haber tenido sed, deseo distinto de la sed misma, sino a que coincidan en su existencia la saciedad y la conciencia de beber. Dicho de otro modo: quien tiene sed pretende la coincidencia de una plenitud (la saciedad) y la conciencia de una carencia (el gusto de beber), lo cual es imposible. O bien, en términos ontológicos: todo deseo es la imposible aspiración de un Para-sí a coincidir con el En-sí (saciedad), sin dejar de ser Para-sí (conciencia de satisfacción). *Que le coeur devienne son miroir*, diría Baudelaire. De ahí la decepción que inevitablemente acompaña al logro de cualquier deseo y, más generalmente, a la realización de cualquiera de las posibilidades de ser que la existencia humana descubre o inventa. El hombre es un ser que no puede descansar. Si pudiera detener—hipótesis absurda—el curso temporal de su existir, se lo impediría esa imposibilidad de una plena coincidencia entre la realidad y el espejo, entre el ser y el no ser. No pudiendo inmovilizar su propia fluencia, el descanso es doblemente imposible, porque la realización misma de cualquier posibilidad abre a la existencia un horizonte de nuevas posibilidades, la rodea de nada. La vivencia más propia de la satisfación de un deseo es el famoso "¿Y no era más que esto?"; expresión que, como dice Sartre, no se refiere al placer concreto que da esa satisfacción, sino al desvanecimiento de la esperada coincidencia del existente consigo mismo *(EN,* 146). En resumen: el Para-sí se proyecta siempre más allá del En-sí.

Frente a la cobardía y la "mala fe" de los "indecentes" y los "serios", la resolución y la lucidez del hombre alertado son capaces de deslindar en todo momento el ser y la nada, y de experimentar uno y otra por separado: el puro ser, el En-sí, mediante la ya descrita experiencia de la "náusea"; la nada, desvelando vivencial y analíticamente lo que en sí mismas son la conciencia, la posibilidad y la libertad. ¿Qué es la conciencia? En el fondo, no ser lo que se es, porque la conciencia es siempre "conciencia-de", proyección

excéntrica del Para-sí hacia el ser de que se es consciente, y ser lo que no se es, asumir en la propia existencia el ser de lo conocido. ¿Qué es, por consiguiente, la conciencia de una posibilidad? En último extremo, lo que la conciencia misma: ser lo que no se es y no ser lo que se es. ¿Y qué es, en fin, la libertad? Ontológicamente, una constitutiva necesidad que obliga a la existencia a ser rodeando de no ser la zona de la realidad a que concreta y sucesivamente se aplica. Vivir con autenticidad sería, en consecuencia, advertir que la existencia humana, el Para-sí, no es otra cosa que ser apoyado en la nada.

No será difícil colegir la idea sartriana del futuro. La temporalidad de la existencia se constituye, como hemos visto, en virtud del constante desplazamiento del Para-sí hacia la realización de una posibilidad suscitadora de otra posibilidad ulterior. Según esto, el futuro es lo que yo he de ser pudiendo no serlo. En tanto que futuro, el futuro no tiene ser. "El Futuro no es, sino que se *posibiliza.* El Futuro es la posibilización continua de los Posibles como el sentido del Para-sí presente, en cuanto ese sentido es problemático y escapa radicalmente como tal al Para-sí presente" *(EN,* 174). Y como esto acontece hasta la muerte, debe decirse que, en el rigor de los términos, la existencia humana es un proyecto a la vez necesario e irrealizable, forzoso e inútil. Como el asno que corre hacia una zanahoria fija ante él y que él mismo desplaza, el Para-sí corre constantemente hacia un posible que su misma carrera hace aparecer ante él, que no es otra cosa que su carrera y que, por ello, se define como inalcanzable. "Corremos hacia nosotros mismos, y somos, por tanto, el ser que no puede juntarse consigo. En un sentido, nuestra carrera está desprovista de significación, puesto que el término no está nunca dado, sino inventado y proyectado a medida que corremos hacia él. En otro sentido, no podemos rehusar esa significación que la carrera rechaza, porque, a pesar de todo, lo posible es el sentido del Para-sí." Así, hay y no hay sentido en la fuga de la existencia hacia lo posible *(EN,* 253).

Y si esto es el futuro, ¿qué espera, qué puede esperar, qué debe esperar el hombre conocedor de su propia realidad y resuelto a aceptarla como ella es? Toda la existencia del hombre es una constante aspiración activa hacia un modo de ser en que coincidan plenamente el Para-sí y el En-sí; dicho menos técnicamente, el hombre aspira a la definitiva posesión de una plenitud que se contempla gozosa e inacabablemente a sí misma. Aspira el hombre, en suma, a ser Dios. Muy explícitamente lo dice Sartre: "Este ideal —el de llegar a ser en-sí-para-sí—puede ser llamado Dios. Así, pue-

de decirse que lo que hace más concebible el proyecto fundamental de la realidad humana es que el hombre es el ser que proyecta ser Dios; o, si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios" *(EN*, 653-654). El hombre es un ser cuya existencia temporal es un proyecto de deificación, decía yo páginas atrás. A primera vista, Sartre confirma y hasta extrema esta tesis fundamental de la antropología cristiana.

Pero acaece que si el hombre espera ser Dios, espera lo que no puede esperar, espera un imposible. No simplemente porque el hombre no puede "convertirse en" Dios, sino por algo mucho más grave y radical: porque la noción de Dios es en sí misma contradictoria. Un "En-sí-Para-sí", dice Sartre, es absolutamente impensable y absurdo. Si Dios existiera, sería un Para-sí *absoluto*, noción impensable e imposible, porque toda conciencia es y no puede no ser "conciencia-de"; y sería, a la vez, un En-sí *absoluto*, lo cual le impediría *a radice* la conciencia de sí mismo. El hombre es un deseo de ser Dios; pero Dios es impensable e imposible, no existe y no puede existir; luego el hombre es una pasión inútil. Tal es el célebre aserto con que termina el ingente cuerpo de *L'être et le néant:* "Toda realidad humana—todo Para-sí—es una pasión, en cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el En-sí que escapa a la contingencia siendo su propio fundamento, el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es la inversa de la pasión de Cristo, porque el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nosotros nos perdemos en vano; el hombre es una pasión inútil" *(EN*, 708).

Si el hombre no puede esperar lo que espera, ¿qué deberá esperar? La respuesta de Sartre es consecuente y terminante. Dice así: si quiere vivir de acuerdo con su propio ser, el hombre debe no esperar, y así evitará el riesgo de desesperar. La esperanza es la falsa y vana ilusión de los "indecentes" y los "serios"; de todos cuantos quieren engañarse respecto de sí mismos, admitiendo la existencia de un mundo de valores y realidades dotado de objetividad, ajeno, por tanto, a la posibilidad y superior a ella. Cuando no es un farsante, el esperanzado sería como un niño para quien el porvenir es "llegar a ser algo"; un niño débil y crédulo, que todavía no ha hecho en sí mismo la experiencia del sartriano Mathieu Delarme en *L'âge de raison:* "A él era a quien había esperado durante veinte años; a él, a este hombre fatigado le había exigido un niño implacable que realizase sus esperanzas; de él dependía que esos juramentos infantiles permaneciesen infantiles para

siempre o que llegasen a ser los primeros anuncios de un destino. Su pasado no cesaba de sufrir los retoques del presente; cada día defraudaba más esos viejos sueños de grandeza, y cada día tenía un nuevo porvenir; de espera en espera, de porvenir en porvenir, la vida de Mathieu resbalaba dulcemente... ¿Hacia qué? Hacia nada." Dejando de ser niño, relegando definitivamente a la infancia las ilusiones infantiles, no siendo su pasado, el "hombre" Mathieu Delarme descubre su libertad y advierte que su esperanza era la nada a que conducían sus sucesivas esperas.

La desesperación sería el sentimiento de los semi-cobardes y semi-resueltos; de los que—como Baudelaire—tienen demasiada lucidez para ser "serios" y harto poco arrojo para ser "libres". "Muchos hombres saben—escribe Sartre—que el término de su búsqueda es el ser; y en la medida en que poseen este conocimiento, saben desistir de apropiarse de las cosas por sí mismas, e intentan realizar la apropiación simbólica de su ser-en-sí. Pero en la medida en que esta tentativa participa todavía del *espíritu de seriedad* y en que ellos puedan todavía creer que su misión de hacer existir el en-sí para-sí está inscrita en las cosas, en esa medida quedan condenados a la desesperación, porque descubren al mismo tiempo que todas las actividades humanas son equivalentes—porque todas tienden a sacrificar al hombre en favor de sí mismas—y que todas, por principio, se hallan vocadas al fracaso" *(EN*, 721). En este sentido, el borracho solitario es enteramente equiparable al conductor de pueblos.

Ni esperanza, ni desesperación, sino desesperanza: tal sería el lema de la lucidez y la decisión sartrianas (9). Ni la esperanza de los que no quieren salir de un estado equiparable al que Kant llamó "sueño dogmático", en el cual el propio Kant se hallaría incluído, ni la desesperación de los que creen que se puede ser Dios y sienten que ellos no lo son. El hombre debe aceptar serena y animosamente la realidad de su condición humana, conquistar paso a paso su propia libertad, dar cara a la angustia de existir, inventar sus propios valores y comprometerse virilmente en la realización de éstos, aun sabiendo que el término de su empeño es la nada. En su resuelta desesperanza, bajo un cielo sin Dios, sobre una

(9) Tal sería también el sentido de este otro texto: "El existencialismo no es otra cosa que un esfuerzo para extraer todas las consecuencias de una posición atea coherente. No se trata en modo alguno de sumir al hombre en la desesperación. Pero, si se quiere, como hacen los cristianos, dar el nombre de desesperación a toda actitud de incredulidad, en este caso la posición atea parte de la desesperación original" *(L'existentialisme est un humanisme,* París, 1946, página 94).

tierra sin infierno, el "hombre nuevo" de la filosofía de Sartre —el Orestes de la última escena de *Les mouches,* el Goetz que sucesivamente madura en *Le Diable et le Bon Dieu*—debe apresentarse a ser sólo hombre y a sólo como hombre vivir. Hacia esa meta tiende el grito exultante de Goetz: "¡Dios no existe! ¡Alegría, lágrimas de alegría! ¡Aleluya! ¡Ya no hay cielo, ya no hay infierno, sólo hay tierra! ¡Adiós para siempre a los monstruos y a los santos! ¡Adiós al orgullo, porque no hay más que hombres!"

§ 2. Con un texto del dramaturgo Sartre acabo de ilustrar la tesis ética central del filósofo Sartre. ¿Quiere esto decir que coinciden plenamente uno y otro? El hombre—nos ha dicho el filósofo—debe empeñarse en ser mero hombre, en existir haciéndose a sí mismo desde su libertad; y ello no es otra cosa que querer ser Dios sabiendo que Dios no existe y no puede existir. Ser hombre consiste en ser cotidiana y resignadamente una divinidad imposible y fracasada. ¿Son eso los hombres ejemplares del teatro sartriano? Tal vez lo sean el Hugo de *Les mains sales,* que prefiere morir a renegar del acto que ha hecho de él un ser libre, y el Orestes de *Les mouches,* frente a las miserables tretas de un Júpiter de guardarropía. Pero en modo alguno lo es Goetz, el hombre que se enfrenta con el Dios del cristianismo.

Recordemos el esquema de *Le Diable et le Bon Dieu.* Goetz, aventurero cruel y maligno, sitia con sus tropas la ciudad en que vive Heinrich, "cura de los pobres" y hombre de bien. Heinrich se ve en un grave aprieto moral: como sacerdote, debe servir a la Iglesia y al pueblo, y éste se ha levantado contra el clero. Si entrega a Goetz la llave de la ciudad que ocultamente posee, sucumbirán los pobres a manos del sitiador y serán salvos los sacerdotes; si no la entrega, el pueblo destruirá la Iglesia. Por fin, lleno su ánimo de confusión, decide entregar la llave; pero el remordimiento le lleva a la desesperación, y ésta a la apostasía: abandona la Iglesia y da su alma al Diablo. El proceso moral de Goetz es exactamente el opuesto. Comienza siendo un hombre que hace el mal por el mal, porque Dios ha inventado el bien y él, como Lucifer, quiere ser libre frente a Dios. No tarda, sin embargo, en convertirse. Movido por una extraña serie de circunstancias, decide cambiar de vida y hacerse santo: reparte sus tierras, abandona a su amante y consagra su vida a Dios. Pero he aquí que fracasa en su empeño de hacer felices a los demás con su abnegación religiosa, y después de una dura conversación con Heinrich, el apóstata, deducen ambos que es tan vano venderse al Diablo como darse a Dios, porque no hay Dios ni Diablo, Bien ni Mal; no hay más que hombres

libres para hacer la historia haciéndose a sí mismos. Goetz encuentra al fin con júbilo lo que él es y no debería haber dejado de ser: mero hombre, un hombre que decide asumir sin ilusión, pero con valeroso empeño, el mando de los campesinos en rebeldía. Con ello "comienza el reino del hombre".

¿Qué espera Goetz cuando desciende el telón de *Le Diable et le Bon Dieu?* Aparentemente, ser mero hombre, porque Dios no existe; la pieza teatral de Sartre sería un estentóreo alegato en favor del ateísmo. Pero eso es sólo lo aparente: en rigor, Goetz aspira a enfrentarse con Dios para suplantarle. "Sólo se puede amar sobre la tierra y contra Dios", dice reveladoramente la sensata e incrédula Hilda, ninfa Egeria del final ateísmo de Goetz. "Contra Dios." En la raíz de su alma, Goetz e Hilda, la pareja de este *happy end* de la lucidez desesperanzada, no confiesan el ateísmo, sino el antiteísmo, la resuelta hostilidad contra el Dios que sus palabras niegan (10). El protagonista del soneto de Unamuno *La oración del ateo* sufre con la inexistencia de Dios:

*Sufro a tu costa,*
*Dios no existente, pues si Tú existieras*
*existiría yo también de veras,*

dice al Dios en que no cree. Mucho más radicales que el piadoso ateo unamuniano, estos arrojados ateos de Sartre necesitan que Dios no exista para existir ellos suplantando a Dios por completo.

Observemos el *tempo di fuga* de las esperanzas sartrianas. ¿Qué debe esperar el hombre lúcidamente atenido a sí mismo? Primera respuesta: ese hombre debe esperar ser mero hombre, ser una existencia temporal que desde su propia libertad va inventando y construyendo su esencia. Segunda respuesta: debe esperar ser día a día un Dios imposible, un fracaso de Dios o, si se prefiere, el proyecto diariamente fracasado de un Dios inexistente y contradictorio. Tercera respuesta: ese hombre debe esperar ser pleno hombre contra Dios; con otras palabras, ser el único Dios que él piensa poder ser —un aspirante a Dios en diario fracaso—*contra* el Dios cuya existencia juzga imposible y en el que otros creen. Un ateísmo sincero, una indiferencia total frente al problema de Dios, es postura de

---

(10) Sobre el problema del antiteísmo de Sartre, véase el capítulo "Jean-Paul Sartre o la negación de lo sobrenatural", en el vol. II de *Literatura del siglo XX y Cristianismo,* de Ch. Moeller (trad. esp., Madrid, 1955).

existencias penúltimas, como la de Gide. Sartre, hombre radical, alma de ultimidades, no es ateo, sino antiteísta, y con su obra—toda ella traspasada por una honda, razonadora y blasfema teopatía— nos muestra una vez más que la existencia del hombre es siempre, en su entraña metafísica, un ambicioso proyecto de deificación.

Pero a Sartre, "varón de muchas almas", como decían nuestros clásicos, no le agotan el filósofo y el dramaturgo; en él está también el hombre de cada día, que unas veces quiere zambullirse en "lo viscoso" prologando a Jean Gênet, y que otras, como obsequio a un jesuíta, compañero suyo de campo de concentración, escribe un "auto de Navidad"; el hombre generoso de su dinero, el polemista oscilante entre el antimarxismo agresivo y el filocomunismo adulatorio, el gran artista de las letras, el escritor prodigioso e incansable. Bajo el filósofo, el dramaturgo, el crítico y el novelista, ¿qué espera el hombre Sartre? ¿Es el desesperanzado total a quien toda posibilidad resulta indiferente, el mero "segregador de nada" de sus laboriosos análisis ontológicos? ¿O es más bien un genuino creador y, por tanto, una persona en cuya intimidad anida la esperanza? ¿Qué es el esperar de Sartre: una espera exenta de esperanza, como la de Mathieu Delarme, su criatura literaria, o una espera cuya esperanza ha sido repudiada para huir del nefando *esprit de sérieux?* En suma: ¿es Sartre sólo un sartriano, sólo una compacta encarnación de su propio pensamiento, o es una realidad que rebasa los esquemas ontológicos y psicológicos del sartrismo?

El hombre es siempre una impostura, nos dice él mismo, como al desgaire, en su ensayo sobre Baudelaire. Certera verdad, parcial verdad. La sinceridad absoluta es para el hombre un imposible metafísico. No digo un imposible social; no afirmo simplemente —obvia y superficial verdad—que la convivencia nos impide y no puede dejar de impedirnos ser del todo sinceros. Quiero decir que la sinceridad es por sí misma un falseamiento. En primer término, porque nunca sabemos y nunca podemos saber íntegramente lo que somos; y así, el hombre más resuelto a la plena y total expresión de sí mismo, como el Ulises de Joyce, deja de decir algo de lo que en su alma podría ver y todo lo que en su realidad no puede ver. Mas también, en segundo término, porque la sinceridad ordinaria, que es siempre deliberadamente parcial y circunscrita, consiste en el artificio psicológico de recortar o aislar de su contexto vivo la parcela de nosotros mismos que sinceramente declaramos, y esto es falsear. Toda expresión humana, sincera o mendaz, es a la vez confesión y veladura, porque el signo expresivo es a un tiempo sustancia e indumento de nuestro ser. Más que impostura, la existencia

del hombre—también la del hombre impostor—es una confesión velada o vestida (11).

¿Qué es, entonces, el sartrismo, respecto de la realidad de Sartre: expresión total y directa o velada y vestida confesión? ¿Qué es, en la persona de este sutil analista de la existencia, la cínica e implacable lucidez con que niega la realidad y la licitud de la esperanza: es sólo desnuda piel de sí mismo o es a la vez piel e indumento? El hombre Jean-Paul Sartre, ¿será, en su intimidad más secreta, una libertad que quiere afirmarse a sí misma cerrando tercamente sus ojos a la mirada que nunca duerme ni parpadea, a la mirada absoluta? El lo sabe. Y mucho más que él, quien desde dentro de él le sustenta y le mira.

§ 3. He preferido exponer a criticar. Una exposición, ¿no es también, en alguna medida, una crítica? Pienso, además, que la mejor crítica es siempre una sustitución. Mejor que criticar a Kant será sustituir ventajosamente a Kant, y mejor que impugnar la visión sartriana de la esperanza, proponer otra más convincente y satisfactoria. Mas tampoco quiero cerrar este capítulo sin señalar sumarísimamente las zonas más vulnerables del pensamiento de Sartre (12). Son éstas, a mi juicio, las siguientes:

1.ª Su tajante y dogmática afirmación del carácter originario del ser y la concepción de ese ser primero como un En-sí material. Preguntaba Heidegger: "¿Por qué hay Ser y no más bien Nada?" Esta interrogación no puede ser lícitamente sustituída por un dogma, si quien la sustituye es enemigo de todo dogmatismo.

2.ª La ligereza y la inconsistencia intelectual de las palabras con que trata de explicarse el origen del Para-sí: "*Todo pasa como si* el en-sí, en un proyecto para fundarse a sí mismo, se diese la modificación del para-sí" (*EN*, 715). La objeción es inmediata: si el En-sí procede "como si" fuese capaz de concebir proyectos, ¿no habrá que revisar a fondo la descripción sartriana? Con sólo esa decisiva frase, ¿no admite Sartre la posibilidad de un "En-sí-Para-sí"?

3.ª El simplismo de la idea sartriana de Dios. ¿Es lícito reducir la realidad de Dios a la coincidencia de un En-sí y un Para-sí racional y sartrianamente concebidos? Más que una lógica *coincidentia*

(11) Hay individuos y épocas en que predomina la confesión, hay épocas e individuos en que prevalece el indumento; épocas de "sincerismo" y épocas de "fraseología", diría Ortega ("Fraseología y sinceridad", en *O. C.*, t. II, página 473). Sobre el problema de la sinceridad, véase también *Du Refus à l'Invocation*, de G. Marcel.

(12) Para una crítica de ese pensamiento desde un punto de vista cristiano, véase el libro de Ch. Moeller antes mencionado y la bibliografía a que él refiere. También, *Las doctrinas existencialistas*, de R. Jolivet (trad. esp., Madrid, 1950).

*oppositorum*, ¿no será Dios su fundamento creador, el fundamento sobreontológico de esa problemática coincidencia? ¿No es Dios una realidad *ante ens*, como decía Cayetano, un "Ante-ser" *(proón)*, según la fórmula de Mario Victorino? (13).

4.ª El análisis ontológico de la interrogación y la libertad. ¿Acaso un acto creador—es decir, una interrogación creadora—no es, tanto como una "secreción de nada", una genuina "producción de ser"? Y una noción de la interrogación y la libertad más adecuada a lo que ambas son en su integridad real, ¿no obligará a entender de otro modo la esperanza del hombre? Esto pienso, y esto me propongo demostrar.

(13) Véase el estudio de Zubiri "En torno al problema de Dios", en *Naturaleza, Historia, Dios*, pág. 452.

Pedro Laín Entralgo.
Lista, 11.
MADRID.



# GOZOS DE LA VISTA
(Fragmentos)

POR

DAMASO ALONSO

## DESCUBRIMIENTO DE LA MARAVILLA

I

*Algo se alzaba tierno, jugoso, frente a mí.*
*Yo era (yo, conciencia). Pero aquello se alzaba*
*enfrente. Y era todo lo que no era yo: cosas.*
*Las cosas emanaban unos hilos sutiles:*
*luz, luz variada, luz, con unas variaciones*
*inexplicables, daba tiernísimos indicios*
*de variedad externa a mí. Ah, sorprendente:*
*yo, Dámaso, era único; lo no-Dámaso, vario.*

*Pero yo, ¿cómo era? Una unicidad única*
*se derramaba en mí. Cuando digo se de-*
*rramaba, acaso admito... Claro está: un movimiento,*
*un cambio temporal. Yo vivía, variaba*
*a cada instante; y siendo sólo un único Dámaso*
*—misterio—, había infinitos Dámasos en hilera:*
*tantos como latidos dió un corazón.*

*Las cosas*
*emanaban sutiles hilos, dardos o tallos*
*(yo no sé): se juntaban hacia mí, se fundían*
*en mí (mejor: conmigo). Nunca tapiz más bello*
*se tejió para bodas de lo vario y lo uno.*

*Tapiz, hilos: o dardos que acribillaban. Roto*
*mi alcázar (que sería de negrura, imagino),*
*muros se hundían: llamas. ¿Qué llamarada es ésta*
*multicolor?... O tallos, que crecían tenaces,*
*y en espacio-maraña de lianas, bejucos,*
*cuajaban selva virgen.*

*Qué gozos, qué portentos:*
*yo ardía inextinguible, no en fuego, en luz. Yo, torre,*
*atalaya exquisita, torre de luz; yo, faro,*
*vitrina de diamantes; yo, porche de una siesta*
*tropical.*

*¡Dulce espejo, retina, mi inventora!*
*Algo exterior te azuza: saetas, hilos, tallos.*
*Atraes, de amor antena, centro de amor fluido.*
*Y al Dámaso más pozo, más larva en hondo luto*
*problemático, cambias en Dámaso-vidriera,*
*torre de luz, fanal, creándose, creándote,*
*luz, ¿en qué nervio íntimo?, inventor de los Dámasos,*
*inventor de universos, que grita: "Luz, yo vivo.*
*Un infinito cabe en la luz de un segundo:*
*no me habléis ya de muerte."*

II

*He mirado mis ojos.*
*He mirado mis ojos en un espejo: eran*
*oscuros y pequeños. Alguna vez lloraban:*
*por eso no eran ojos de cangrejo o de oruga;*
*ojos humanos: dos agujeritos negros*
*y tristes. Mas la luz, que ellos crean, sorbida,*
*los inunda, marea irreprimible, inmensa,*
*inmensándolos, ojos de un ser total, sin límite.*

*Y esto que entra en mis ojos, recreándose en ellos,*
*se une en un marco único. Los dos agujeritos*
*(no de oruga o de tigre, aunque tristes y fieros)*
*que en el espejo vi, son ya una gran vidriera*
*de mi tamaño de hombre.*

*Mis pies, mi vientre o manos*
*los miro casi externos a mí, no-yo (tal, cosas).*
*Pero del pecho arriba me sube una dulzura:*
*es como si mi cuerpo se me rasgara todo,*
*acristalado; como si mi cabeza, cáscara*
*ya de luz, ya vitrina, toda se abriera al mundo,*
*absorbiendo, bebiéndolo. Bebiendo luz, las cosas,*

*las cosas con la luz, y yo con ellas, Dámaso*
*amalgamado en luz, absorbiendo, bebiendo*
*el mundo en luz y yo con él. ¡Ovalo ardiente*
*de mi vista, atalaya, fanal-Dámaso al mundo!*

## INVENCIÓN DE LA LUZ

### Vista humana, intuición divina

*Con esos ojos fisga, tras la valla,*
*su creación, atónitos de encuentro.*
D. A.

*Ah, gracias por mis ojos inventores.*
*¿Qué es la luz sin un ojo que la mire?*
*Sordamente se irradia, vibración sutilísima,*
*por mares de negrura: un mundo ciego.*
*Mis ojos inventores crean la luz.*
*Colaboran a cada millonésima parte de segundo*
*en el plan providente de la gran Creación:*
*prolongan Creación, inventan luz.*
*Soy colaborador, soy delegado*
*de mi Dios, a través de mis ojos.*
*Y más; afirmo aún más*
*(y me aterra al decirlo un terror dulce).*

*Nadie duda*
*que la vista divina (la divina intuición)*
*es algo que la humana vista nunca ha podido*
*ni entrever:*

*Nosotros vemos la Creación como hombres;*
*Dios sólo como Dios.*
*Mas lo abismal es esto:* que no puede
dejar de verla
*como Dios.*

*Sí, me eriza de espanto pensar que ni a Dios mismo*
*le es dado deponer—ni un instante—*
*la acuidad sin riberas de su vista,*
*tan lejos de la humana;*

*que para ver, humanamente,*
*su Creación,*
*necesita mirarla*
*a través de mis ojos,*
*a través de los ojos*
*del Hombre.*

*Ah, misterio, mi Dios mirando alborozado*
*en mis hondas retinas*
*—en el cine en penumbra de mi globo ocular—.*
*¡Allí mi Dios, hecho niño de nuevo,*
*ensimismado, absorto*
*en la belleza humana*
*del mundo que El creó!*

### Luz a ciegas

*Me pregunto otra vez:*
*¿Qué es la luz sin un ojo que la mire?*

*Sí, nosotros decimos:*
*"Enciéndeme la luz; apágala",*
*"A la luz de la luna",*
*"Qué luz la de estos días soleados de otoño".*

*Todo, sensación, ilusión.*
*Tú interpretas la luz, que era negrura, ojo,*
*lo mismo que las ondas de la radio*
*son silencio y distancia,*
*hasta que el receptor las detiene y transforma.*

*Ay, ondas de la luz, ciega negrura.*

### Antes de la gran invención

*Animales sombríos erraban. Sigilosos*
*cortaban aire negro,*
*o por la opaca tierra se arrastraban ventrudos,*
*o en corredores últimos de profundas cavernas dormitaban,*
*o bullían en mares de líquido basalto.*

*Aún el ojo animal no existía en el mundo.*
*Lo mismo que una pieza de terciopelo negro,*
*lóbrega Creación desarrollaba*
*su espiral.*
*Qué ciega soledad en cieno opaco.*
*Qué luz sin luz.*

*Digo mal: porque falta palabra a mi palabra,*
*casi concepto a mi concepto.*
*Digo mal cuando digo "Qué negra soledad".*
*El tacto ¿es negro, acaso?*
*¿Lo es el olfato, el gusto?*

*Oh "negro", triste ausencia*
*del color, si te nombro,*
*sólo con eso admito "color", sólo con eso admito*
*que yo conozco la gloriosa aventura del "color".*
*(Tal "mudo" implica "voz"; o "calor", "frío".)*

*Se pide un imposible: cerrar, cerrar los ojos,*
*y olvidar en hondura de raigambre:*
*olvidar los colores, la luz, su sensación;*
*olvidar aun la idea de la luz.*
*Más todavía:*
*olvidar aun lo negro, olvidar aun la idea*
*de lobreguez.*

*Pensar luego un caliente*
*palpar, un denso, un obstinado*
*palpar. Los seres vivos*
*palpaban y roían*
*(sólo palpaban y roían):*
*todos palpaban y roían.*
*Y los silos del tiempo*
*se henchían grano a grano.*

*Tal la imagen del mundo*
*antes de las palabras*
*divinas:*
*"Sea inventado el ojo*
*del animal."*

*Ojo,*
*amante receptor de las secretas ondas emanadas,*
*transformador en gloria, inventor de delicias,*
*sutilísima cámara, caleidoscópica ilusión,*
*preciso y delicado juguete del Gran Niño,*
*del Eterno Inventor de juegos*
*y de mundos.*

*He aquí mis ojos,*
*Dios mío, mis dos ojos,*
*cine vivo en relieve,*
*que me contemplan tristes,*
*desde la luna del espejo.*

## DOS ORACIONES

### Oración por la vista humana

*Oh Dios, guarda mis ojos, guarda estos zumos sápidos*
*que me penetran misteriosos y "color" nombro.*
*Protege esta vidriera por la que llevo un mundo*
*inocente, encendido dentro de mí.*

*Muy cerca,*
*fanales semejantes me contemplan: protégelos.*
*Qué hermosos son: Dios mío, haz que siempre me miren*
*aquellos ojos negros en que te vi más límpido*
*reflejar tu belleza, y los amé por eso*
*(finito e infinito, en un reflejo único).*
*Y protégeme aquellos circundados de arrugas*
*(tersos cuando yo niño), y diles que no lloren.*
*Bendice los que ahora, a través de mi verso,*
*reciben en chispitas tus lejanos efluvios.*

*Si me quieres llevar, llévame entero. Pronto*
*para partir estoy; pero nunca me dejes*
*huérfano de color, acá, torpe en las salas*
*de las tres dimensiones lóbregas, tanteando,*
*triste lombriz de tierra, borrosa larva en duelo,*
*con el zumo, la pulpa del color, aún vibrante,*
*ardiendo en mi memoria. ¡Entero, hacia tus gozos!*

*Del gozo del color—mi cielo—iré a tu cielo*
*que me eriza (soy hombre), para ver con tus ojos*
*tus paisajes unánimes. Como hoy tú ves los míos*
*a través de mis ojos. Y aprenderé de súbito*
*—cuando esta luz variada se me cuaje en un hielo—*
*la delicia suprema, la gran monotonía*
*de la divinidad, toda luz blanca. ¡Llévame!*

*Mas, entre tanto, deja que beba esta hermosura,*
*tu inmediato reflejo, traducción de tu esencia*
*a nuestro idioma bajo: lo que la carne puede*
*columbrar desde lejos de tu presencia enorme,*
*simplísima, extrañísima para el mortal. Oh, deja,*
*déjame que me embriague en estas lumbraradas,*
*verbena de este mundo, la fiesta que a los niños*
*mortales—cual juguete—al lado pones, hasta*
*nuestro estirón, el gran estirón hacia ti.*
*(Oh niños en la vida, sólo adultos en muerte.)*
*Déjame: un niño ávido soy. En juego me embriago.*
*Bebo colores, forma. A borbotones, vida.*
*Bebo en color la vida.*

### Oración por los colores

*Consérvame los verdes*
*con que el agua se expresa en tanto amor (follaje)*
*sobre la tierra (pradizales, choperillas,*
*en giro, desde el tren). Consérvale sus verdes,*
*su antiguo halago a este planeta en que yo vivo,*
*tan calcinado y triste.*

*Labios. La sangre, el alma,*
*se transparentan, rojas. Sí, besarlos, morderlos,*
*oh muchachas, oh vida. (Los hematíes suben*
*por intrincados cauces, desde el tuétano lóbrego.)*
*Ay, Dios de Dios, yo amo lo rojo de la sangre.*

*Azules que te velen, en el mar, en el cielo,*
*tu inocencia, extendida entre el aire y las aguas,*
*la siesta de ese sueño con que soñaste el mundo.*
*Prolónganos el lento azul de tu soñar.*

*Y también tu tristeza: tus enlutados ocres,*
*los arduos amarillos primigenios, aquella*
*vibración inicial, cual madeja, nostálgica*
*ya, hacia música y verso, nebulosa amarilla,*
*esencial, emanante melancolía absorta,*
*mientras la Creación en espiral rodaba.*

*Sí, también la tristeza, tristísimos colores:*
*en mi raíz más honda me fluye la tristeza,*
*venero mío, de hombre. ¡Flúyeme, dulce, dulce*
*tristeza!*

*¡Señor, quiero variación! Matices*
*de raso o jaspe, alegres variegados, calientes*
*claroscuros. Los choques, en destellos y chispas,*
*de diamantes y sol; o sol y muslos y agua*
*chapoteada: ninfas en fuga. O sombra mórbida*
*de anchas hojas espesas, carnales, donde brillan*
*fosforescencias turbias. O manchas y jirones*
*de los colores híspidos, como gritos hirsutos:*
*duras centellas verdes, los yesos heridores,*
*las vibraciones próximas al ultravioleta*
*letal: color, color, color.*

### MEMORIA DE LA VISTA

**Aquella rosa**

*Evocamos color y traza. Aquella rosa*
*de ayer (que fué tan bella), cuando cierro los ojos*
*de su noche renace. Yo la llamo: ella viene,*
*ahí está. Aéreas líneas su forma me dibujan,*
*con el álabe lánguido de aquel pétalo casi*
*desprendido. Amarilla brasa, me arde en lo oscuro.*
*Y arderá para siempre. Mas ¿dónde?, ¿en qué jardín?,*
*¿a qué sol?, ¿en qué tarde?*

*¡Nervio recordador,*
*que aún, amante, palpitas! Detrás del pensamiento,*
*por galerías últimas, en las cuevas más lóbregas*

*de mi mente, un espacio sin espacio, se puebla,*
*y en él arde una llama de amarillo color.*
*Por escala sensible sube hasta el pensamiento.*
*Rosa en mi pensamiento, eternamente joven.*

## La hermosura que vi

*Compañías etéreas nos habitan. No estamos*
*solos. Hay un silencio de acurrucados ángeles*
*dentro del alma. Allí las mudas multitudes*
*de la hermosura vista, sólo aguardan mandato*
*para alzarse. Son nuestras, eternamente nuestras.*
*Ojos que amor ahondaba. Llanuras de los éxtasis*
*amarillos. Mar ancho, azul, con un retozo*
*de vellones de espuma. Mármoles, encendidos*
*en las cándidas llamas de la forma. Ciudades*
*del trajín, y, de pronto, suspensas, de puntillas*
*sobre parques de ensueño verde y esbeltas aguas.*
*Yo os he visto. Aún os veo, entre un polvo dorado.*
*Flotáis con las delicias de un ávido inocente,*
*o entre deseos turbios de aquella adolescencia*
*feroz, o bien surgís sobre el resol tardío*
*de este hermoso cansancio.*

*Sois míos, bellos seres.*
*Estáis conmigo, en mí, sois yo. Formas, estelas*
*de mi vida, hermosura que vi, mi compañía,*
*mi dulce amor. La ruta lleva hacia un frío oscuro.*
*¡Conmigo, siempre, cálidos, silencio y luz, mis ángeles!*

*Sólo he de ser mañana la hermosura que vi.*

Dámaso Alonso.
Travesía del Zarzal, s/n.
(Chamartín de la Rosa).
MADRID.

# UN SIGLO DE ARTE EN ESPAÑA

POR

JOSE M.ª MORENO GALVAN

La feliz idea de la Dirección General de Bellas Artes de conmemorar el centenario de las Exposiciones Nacionales con una antología de los artistas desaparecidos—y actuantes en el panorama de España entre las dos fechas (1856-1956)—nos permite, entre otras cosas, calibrar en conjunto el arte español del siglo XIX y el de nuestro pasado más inmediato. Coyuntura, por cierto, bien necesaria, pues el Museo Nacional del siglo XIX no es suficientemente exhaustivo para efectuar la revisión que, a estas alturas, hace falta realizar. Y no solamente sobre el arte, sino también sobre los conceptos que sobre él fueron vertidos por una crítica que, por fuerza, había de carecer de la perspectiva necesaria.

Hemos padecido, y aún seguimos padeciendo, en lo que se refiere al arte del pasado siglo, ese fenómeno, tan reiterativamente señalado, del menosprecio hacia lo que constituye el eslabón antecesor de la tradición más inmediata. Acaso porque toda evolución se realiza mucho más en el sentido opositivo de sus eslabones próximos que por el continuativo de la cadena de su conjunto. Este fenómeno, que es también válido para todas las otras actividades, se hace mucho más agudo en las artísticas. En efecto, si nos atenemos a la literatura, un Bécquer, un Galdós, un Valera, difícilmente puede decirse que sean menospreciados, y mucho menos ignorados, por las generaciones actuales y las precedentes. A cambio de ello, todos nuestros más bienintencionados esfuerzos no nos servirían para encontrar un paralelo a esas figuras en el campo de las artes plásticas. Quede bien claro que nos estamos refiriendo, por ahora, al siglo XIX, pues con Nonell y Solana puede hablarse ya de un magisterio que aún hoy nos es válido.

En fin, tal paralelo—cuyo objetivo no es más que establecer la diferencia estimativa del XIX entre la plástica y la literatura—podría muy bien destruirse diciendo, probablemente con razón, que en literatura la sensibilidad extremo-contemporánea comienza con Bécquer, mientras que en la plástica hay que esperar hasta comienzos de nuestro siglo. Y que, por tanto, la diferencia estimativa es una simple cuestión de enclave histórico. Cierto; pero la diferencia

temporal, en este caso, viene a señalar un ajuste en los eslabones histórico-literarios, que para la plástica no existe.

La exposición del siglo de arte español va a servirnos, ciertamente, para que nos liberemos del olvido en que teníamos al siglo pasado y aun para que comencemos a valorarlo en lo que tiene de positivo. Gran parte de la crítica ha realizado ya, a estas alturas, esa valoración. Ahora bien: cuando esa tarea se realiza desde la posición del que considera fructíferas y positivas todas las últimas experiencias del arte contemporáneo, pudiera prestarse a tergiversaciones. Sobre todo por parte de la opinión que ha venido esgrimiendo, como bandera de combate contra las novísimas experiencias, un criterio del arte de clara faz decimonónica.

Apresurémonos a decir que si, a estas alturas, nos está permitido valorar en conjunto a todo el arte del siglo XIX, es porque ya no posee en absoluto ninguna beligerancia. Aparte esporádicas excepciones, todo lo que aún supervive de su magisterio es ya algo fatalmente llamado a extinguirse, sin posibilidad de continuación. Hasta hace muy poco tiempo, la crítica, que tuvo conciencia de su deber histórico, no podía permitirle el menor cuartel, porque todavía el siglo XIX pictórico poseía vigencia como postulado. No se contemporiza sino con aquello que ya no puede convertirse en enemigo.

Si nos referimos con exclusividad a la pintura, acaso no sea justo establecer un paralelo entre la española y la francesa de los tiempos anteriores al impresionismo propiamente dicho, pues precisamente a esta última le tocó vivir en aquellos años uno de sus períodos más esplendorosos. Las personalidades de Ingres, Delacroix, Daumier, Géricault y Courbet no tienen posible parangón entre nosotros. Pues el caso insólito de Goya—el verdadero iniciador del arte contemporáneo, y no Delacroix, como estima parcialísimamente la crítica francesa—no encuentra continuadores eficaces—y esto se hace bien notorio, por desgracia, para el visitante de la exposición jubilar—, acentuando con ello su carácter único. Claro está que el paralelo sería injusto, porque no podemos exigirle al siglo XIX que hubiese sido un siglo de oro.

Le faltan, además, a este siglo español, las figuras cumbres que pudiesen polarizar en sí mismas las actitudes beligerantes de las dos tendencias que casi lo inician, el romanticismo y el neoclasicismo, que para Francia representaban máximamente Delacroix e Ingres. Pero, además, si bien es cierto que se vivió atento a las dos corrientes antagónicas de la actualidad europea, se olvidó, por otra parte, realizar en el seno de las mismas experiencias perso-

nales, de grupo o nacionales, como ocurría a la sazón en Inglaterra con los "Prerrafaelistas" y en Alemania, primero, con los "Nazarenos" y, más tarde, con las corrientes derivadas de las secesiones. Todas ellas se sustentan, en última instancia, en algo que es definitivo de lo nacional de aquellos países, y este algo falló en España.

De forma que nuestro arte vivió con el pasado siglo la época más alejada de su peculiaridad. Actuó dentro de corrientes que eran generales en la Europa del tiempo; pero, paradójicamente, nunca se acentuó más su provincianismo. Aceptó el dictado de una época; pero tanto se cuidó de seguirlo, que mató en flor todo atisbo de independencia personal de la que pudiera seguirse una independencia nacional de acuerdo con el tiempo. ¿Hay que decir, una vez más, que el universalismo del arte comienza por una potenciación del localismo?

Queda con ello claro que el siglo XIX pictórico representa una ruptura con la tradición española. Las generaciones pictóricas actuales parecen haber encontrado, a través de las últimas experiencias, el camino perdido de la tradición. Por eso es muy lógico que ellos no encuentren, como las generaciones literarias, unos maestros del XIX a quienes poderles atribuir un magisterio.

Si algo caracteriza sintomáticamente el olvido decimonónico de la tradición española es la inhibición del impresionismo. En España existieron, en verdad, pintores impresionistas—aunque casi todos ellos muy tardíamente respecto a Francia—, a los que más adelante nos referiremos. Pero quienes siguieron más al pie de la letra, y aun desarrollaron, la gran intuición velazqueña del espacio—una de las más grandes descubiertas del genio hispano—no fueron precisamente los españoles, sino los franceses. Los españoles no hicieron del impresionismo más que un problema pictórico, mientras que los franceses, igual que Velázquez, lo elevaron a un problema de la captación total del espacio. Es más: podríamos añadir que el gran siglo XIX francés, con la sola excepción de Ingres, es la verdadera continuación de la escuela española de pintura. El hecho de que Delacroix aprenda más en Rembrandt que en cualquier maestro español no invalida la afirmación de que su actitud pictórica es española. Y no hablemos de la españolísima concepción del realismo en Courbet.

Nuestro siglo XIX está todo él impregnado de las corrientes neoclásicas y románticas. Estas últimas, mucho más preponderantes y duraderas, acaso porque el neoclasicismo actuaba como superviviente a la defensiva. Al romanticismo no puede considerársele

sólo en la época que tradicionalmente se le atribuye. En efecto, cuando parece que declina ese fondo de exaltación intrapersonal que lo caracteriza—y que en la pintura de su período cenital se define por una como invisible presencia de los fantasmas—, comienza la época de la pintura de historia, que, si bien se mira, no es más que otra forma del romanticismo. El neoclasicismo llegaría también, con casos esporádicos, hasta ella, pero de ahí no pasaría. El romanticismo es, con todo, la columna vertebral del siglo. Y cuando, en las postrimerías de éste, parece abocado a una declinación definitiva, reverdece, bien que fugazmente, en la llamarada modernista.

Esto se hace mucho más patente en la escultura. El neoclasicismo escultórico persiste cuando ya no tienen ninguna significación pintores como José de Madrazo y José Aparicio. Si no es por un gárrulo dinamicismo gesticulante, no puede hablarse, a mediados de siglo, de un romanticismo de la escultura. Y, en cambio, con Gragera y Pérez del Valle supervive, frígido y correctísimo, el neoclasicismo de la escultura. Acaso eso le era inherente por sus propias peculiaridades formales. Pero en lo que se refiere a ella no puede hablarse de un sentimiento verdaderamente romántico sino cuando aparece—a caballo entre los dos siglos—con las evanescencias de los modernistas y sus inmediatos antecesores, es decir, con José Llimona, Agustín Querol, Miguel Blay y hasta Mateo Inurria.

De todas formas, la verdadera entidad del romanticismo en el arte precisa de una cierta configuración. Por una parte, se identifica con el romanticismo a la interpretación artística que deriva de un determinado y característico estado de exaltación personal. De otra, a una entidad, casi puramente plasticista, identificable en la naturaleza formal de la obra, pero, asimismo, derivada del mismo estado intrapersonal. Ambas posibilidades del romanticismo podíamos identificarlas—para resumirlas—con dos facetas de un solo pintor: Eduardo Cano. La primera, con el cuadro *Colón, en el convento de La Rábida.* El estado romántico se desprende de una cierta ambientación de efectos tenebristas de la actitud grandilocuente de ciertos personajes. La segunda, con *Santa penitente,* en donde el romanticismo se delata por una febril temperatura tonal.

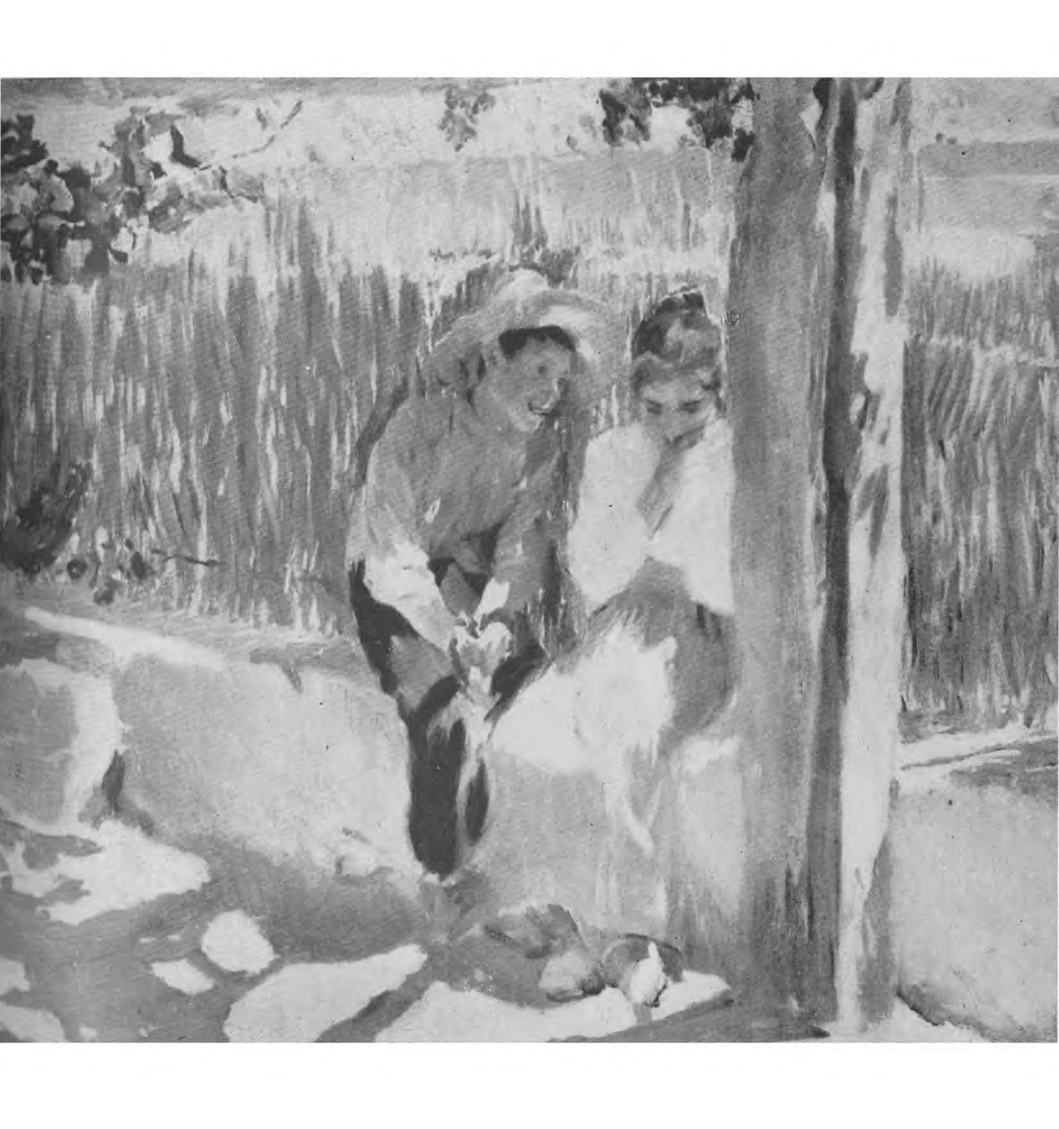
Hay que advertir que en muchos cuadros románticos la calidad de tales se define, más que por la representación de una exaltada realidad y más que por un toque de pincel amplio y dinámico, por una automática adivinación ambiental que se opera espontáneamente sobre el espectador. Tal, por ejemplo, en don Federico



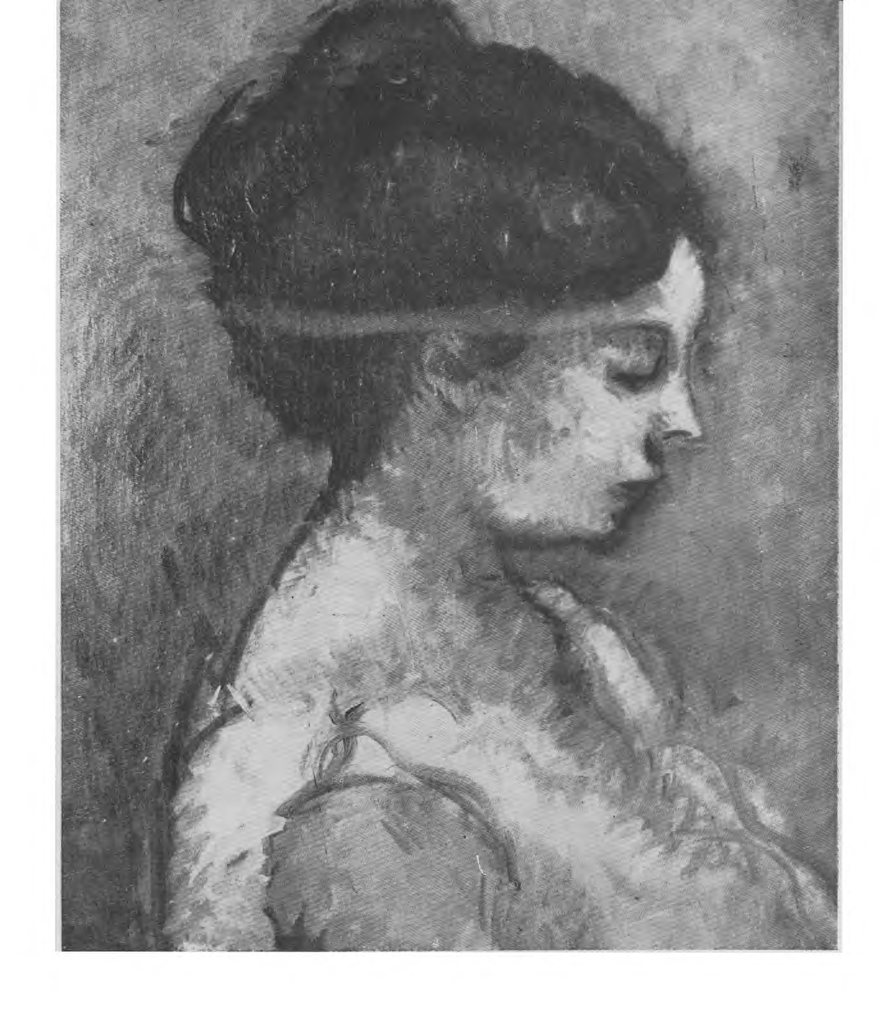












de Madrazo, pintor al que nos referiremos más ampliamente, y que, por otra parte, fué considerado en su tiempo cabeza de serie de la tendencia. Ahora bien: en los esporádicos casos en los que el romanticismo se define por la dinámica de su propia forma, indiferentemente al tema representado, es donde hay que adivinar una tímida supervivencia de la tradición española. En esta supervivencia estilística se acentúa lo que es una constante del arte español a partir de los comienzos de la escuela sevillana del XVII, una definitiva capacidad impresionista involucrada también con un expresionismo de corte hispano. Esto hay que encontrarlo sobre todo en los pintores en los que persiste, aunque bastardeado, el magisterio goyesco. Sólo por ellos discurre, a lo largo del siglo XIX, un hilo tenue de la tradición española.

Es lástima que para esta exposición haya sido tan parca la muestra de Eugenio Lucas y, desde luego, tan poco representativa de su manera postgoyesca. El toque suelto de su pincelada, es cierto que era más formulario que puramente funcional, pero ya la necesidad del mismo habla claro de su genealogía. El cuadro que le representa es de un acabadísimo romanticismo en lo que tiene—a la manera de Villaamil—de regresión escenográfica al goticismo; pero no nos sirve para ilustrar con su ejemplo—como en el caso de Cano—un romanticismo desde la forma. En este orden de pintura hay un cuadro aleccionador: el que representa al gaditano Lameyer. En él puede hablarse de una persistencia en la forma española, y, sin embargo, el cuadro es una consecuencia de las influencias de Delacroix. Lo que prueba evidentemente que, por entonces, la pintura francesa era más española que la de este lado de los Pirineos.

Don Federico de Madrazo es un pintor que se queda a las puertas de lo magistral y que, sin embargo, la misma naturaleza de sus formas lo taraban para una oportunidad de magisterio. Como decimos, en sus tiempos fué considerado como uno de los grandes adalides del romanticismo. A la objetiva distancia a que a nosotros nos es dado contemplarlo hoy, podemos asegurar que su romanticismo es del que se desprende por la adivinación de una época y de un ambiente. Es más, nosotros aseguraríamos que esa misma incapacidad suya para el magisterio tiene su origen en una amalgama híbrida de su ser de pintor. Pues cada vez más nos hacemos a la idea de la impureza de su romanticismo, de que una posible inyección neoclasicista, acaso bebida en fuentes paternas, involucraba en última instancia de indefinición a su pintura. En esta exposición, juntamente con una larga serie de sus magníficos retratos, hay una

pequeña obra maestra debida a su pincel, algo como un ensayo esquemático de cabezas femeniles, de clara filiación ingriana, que por sí mismo podía constituir una negativa a quienes sustentan la indiferencia del maestro por esta corriente.

La pintura costumbrista, de la que su representante principal para este siglo es, incuestionablemente, Valeriano Bécquer, pertenece igualmente a este tipo de romanticismo adivinado, aunque en él el tema sea sustancialmente distinto al cortesanismo de Madrazo.

Persiste el romanticismo en los pintores de historia, mucho más que por su adecuación escenográfica de la problemática realidad representada, por ese anhelo de regresión al pasado que en ellos se denuncia. Pero, en lo estrictamente formal, apenas si queda un resquicio para algo más que para la pretendida escenografía. Conviene referirse a ellos en tanto que, a través de su dedicación, se desprenda alguna intuición pictórica.

Por ejemplo, como en el caso de Rosales. La crítica de hasta hace unos años, que mantuvo viva y enconada la beligerancia contra la pintura decimonónica, coincidió toda ella en salvar del desastre general que para ellos constituía el siglo precedente a la pintura de Eduardo Rosales. Esto prueba hasta qué punto aquella honrada crítica quiso salvar a su polémica de torcido partidismo. Porque haber sabido discernir, en la barahunda de los grandes telones, al que se destacaba por el más noble empeño formal, es, en realidad, una hazaña de limpidez en el juego polémico. Precisamente se salva Rosales por su intento—que no por su logro—de volver en su lienzo a la amplitud velazqueña de la pincelada. Pero hay que guardarse muy mucho de fomentar una beatería a costa de este pintor nobilísimo, muerto seguramente cuando apenas había iniciado la batalla. También él es un romántico desde la forma.

Y casi otro tanto cabría decir de Mariano Fortuny. Sólo que su romanticismo—ya en muy precaria supervivencia—está maleado por un deseo de brillantez efectista que, casi podemos asegurar, tenía verdadera conciencia de su propia banalidad, a la manera de Meissonier, su amigo y casi maestro. Difícilmente nos es dable encontrar a un pintor en posesión de dotes tan prodigiosas que sepa emplearlas mejor para aplastar lo que pudiera ser la grandiosidad de un continente con la mezquindad de un falso contenido. No es sólo que Fortuny pinte en proporciones reducidas, sino que la propia pintura queda siempre minimizada por la humillación que se le hace de circunscribirla exclusivamente al juego de la brillantez. Por lo demás, la inarmonía de Fortuny estriba sustancialmente en que disponía de unos recursos pictóricos propios

del que va a intentar la conquista impresionista del espacio y los dedicó, casi siempre, para pasar por alto la problemática espacial y desparramarlos en unos brillos y en algunos efectismos.

Sustancialmente, también el impresionismo es una forma del romanticismo. Pero si la existencia de una diferencia denominativa nos anticipa, al menos, una gradación, y si existe un pintor en quien esta gradación esté indecisa, éste es Domingo Marqués. Con él comienza un impresionismo propiamente dicho de las tierras del levante español. Pero su existencia se hace sintomática, porque en su pintura viene precisamente a ejemplificarse la dependencia romántica de la tendencia. Y después de él, Ignacio Pinazo, Francisco Gimeno, Joaquín Sorolla, Francisco Cubell, Joaquín Mir. Y un impresionismo central con Aureliano de Beruete y Gonzalo Bilbao, hasta entrar ya muy decididamente en nuestro siglo...

Una de las sorpresas más agradables de esta exposición nos la proporciona precisamente Ignacio Pinazo. La soltura de su color y de su pincelada tiene un tal aire de autenticidad, que se adivina de inmediato que tal soltura no está buscada por ella misma, sino que es una consecuencia de su propia exigencia para la captación luminosa. Gimeno es menos dúctil en la consecución lumínica; pero en las breves muestras de esta exposición se nos ofrece como un potentísimo dominador de la materia, encarada siempre hacia la función luminosa. Por fuerza tenemos que ejemplificar en Sorolla al impresionismo español más representativo. Representativo incluso en lo que tiene de defectuoso, es decir, en lo que tiene de olvido de los descubrimientos velazqueños. Lo que más caracteriza el impresionismo sorollesco del francés es la localización temática, no en el sentido de una adscripción a un paisaje determinado, sino en el de una restricción de dimensiones de todo orden en el clima de su cuadro. El impresionismo francés, insistimos, nace de un deseo espacial; el impresionismo español caracterizado en Sorolla, del deseo de resolver técnicamente un problema de luz. Esto hace del cuadro sorollesco un ente sin aquel lírico empuje pánico y totalizador que caracteriza no sólo al impresionismo francés, sino a Velázquez. Y entre nuestros contemporáneos sólo apunta en un plano muy restringido con Darío de Regoyos. Los personajes dentro de un cuadro de Monet están dentro de la luz. Los personajes sorollescos están colocados para recibir la luz. De todas formas, lo que es absurdo es tratar de negar la jerarquía pictórica de Joaquín Sorolla en nombre de una problemática moderna, como ha sido común hacerlo últimamente, olvidando que si tal concepto

de la modernidad existe hoy, en ella está implicado el legado pictórico de Sorolla.

Casi desde el principio nos hemos propuesto hacer de esta crónica una reseña del aspecto puramente decimonónico de la exposición jubilar. Por muchas razones sustanciales; pero, sobre todas ellas, porque a estas alturas lo que conviene es remozar un criterio sobre el arte del siglo superado y no remachar excesivamente los comentarios que en el último tiempo se han venido prodigando sobre el del siglo que vivimos.

Hemos cortado casi por la mitad las dimensiones de la exposición centenaria, permitiendo, sin embargo, redondear el comentario al impresionismo, aun a trueque de rebasar con mucho las fronteras de nuestro siglo, porque consideramos que el impresionismo es el movimiento pictórico preparatorio para todo el arte del tiempo que entra, que es esencialmente constructivo. Hubiéramos podido deslizar algunas sugerencias leves al arte de los académicos de nuestros comienzos en el siglo, tales como López Mezquita, pintor al que un día definimos como maestro de un realismo de gabinete, en atención a que su arte es más un producto de fórmula que un producto de verdadero contacto vital. Hubiéramos, tal vez, finiquitado nuestro comentario más lógicamente con una referencia al arte de efectismo superficial de Ignacio Zuloaga, pero habríamos tenido para ello que reducir algunos comentarios que, en nuestra opinión, importaban más sobre el arte del siglo antepasado.

El arte que comienza con Solana, con Juan de Echevarría, con Isidro Nonell, se caracteriza por el reencuentro de la ruta tradicional española. Y, sin embargo, entre otros tantos cargos de culpabilidad con que una opinión pasadista trató de sepultarlo, figuraba el de que tal arte era ajeno a la esencialidad de lo español.

Hemos analizado el arte del XIX, como es nuestra costumbre en estas exposiciones inasibles en todo su conjunto, tratando de captarlo por sus personajes más sintomáticos. Hemos procurado justificarlo. Un poco, como en la vida corriente, aceptamos gustosos, entre complacidos y nostálgicos, las canciones pasadas de moda, pero que no van a dejar ninguna huella en nuestro espíritu.

José M.ª Moreno Galván.
Cabanilles, 18.
MADRID.

# EXISTENCIALISMO Y MARXISMO EN EL PENSAMIENTO DE MERLEAU-PONTY *

POR

GONZALO PUENTE OJEA

## III

1. La crítica del marxismo tiene ya su historia. El muestrario de esta crítica ofrece una gama variadísima de maneras y perspectivas; pero, desde un cierto punto de vista, bajo esa variedad operan dos modos fundamentales de aproximación al pensamiento marxista que se apoyan en respectivas actitudes espirituales dispares. Uno se caracteriza *ab origine* por su voluntad judicativa, y se configura *desde fuera* en relación con dicho pensamiento: no sitúa en la historia la compleja motivación del marxismo, dentro del campo problemático que éste *formaliza*. El repertorio de postulados y principios que se hace valer *críticamente* frente a la teoría marxista del hombre y de la sociedad consiste en un conjunto de posiciones intelectuales que, de hecho al menos, abstraen de las tesis en cuestión el momento de su *historicidad* y, así, el nivel histórico concreto en que se configuran los problemas. No es necesario insistir en que este módulo crítico, al desestimar la ambientación histórica de los problemas y de las tesis del marxismo, no logra su invalidación eficaz. La representación que tiene esta crítica de los contenidos sobre los que hace recaer su crítica resulta ser una representación desfigurada, es decir, una tematización sobrepuesta y ajena, las más de las veces, a las motivaciones profundas del marxismo.

Esta actitud judicativa, además, ha ido estereotipándose hasta quedar reducida, en ese mundo falso y sin rigor de la propaganda, a una serie de fórmulas de escuela que ni siquiera se nutren ya de los postulados y principios que creen mediatizar.

La crítica de origen conservador se orienta casi exclusivamente por esta actitud infecunda que hemos intentado esquematizar. Entre otras cosas, a esta crítica le falta sensibilidad histórica. Des-

* Para las partes anteriores de este trabajo, véase CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, núms. 75 y 77 (marzo y mayo de 1956).

cuida, de manera general, el dato más original del marxismo en cuanto voluntad metodológica de encerrar las ideas, flotantes en el *topos uranos* neutralizante de la gran tradición idealista, en sus madrigueras históricas y sociales. La historicidad que postula el marxismo no consiste en el hecho, más bien trivial, de reconocer que a toda idea va aneja una data histórica, o que toda idea *está condicionada, en su aparición, por la historia.* La raíz del marxismo es su identificación de *crítica* e *historia,* en el sentido de desestimar toda función crítica que no venga a asimilarse radicalmente, esencialmente, a la historia misma tomada a su nivel de coetaneidad; en esta intuición del proceso histórico-social como totalidad tiene su asiento la revolucionaria crítica marxista de las *ideologías* (1). La teoría de las ideologías, en cuanto tematiza la perspectiva sociológica del conocimiento, ha venido a constituir uno de los centros de la sociología del saber y ha quedado incorporada a la situación

---

(1) Es interesante notar que el valor de *historicidad* que instaura el marxismo no coincide con la *historicidad* según Dilthey. Para éste, el valor funcional de la tarea filosófica supone la *relatividad* de los contenidos del saber filosófico de cada tiempo. La filosofía "sólo es definible por la *función* que ejerce dentro de la sociedad y de su cultura" (cfr. *Teoría de las concepciones del mundo,* Madrid, Rev. de Occ., 1944, pág. 203). Marx posee una intuición pareja del condicionamiento histórico del saber; pero esta intuición se sistematiza en una forma peculiar de *absolutismo,* de resonancia muy poco diltheyana. El pensamiento de Marx está empapado de *dialéctica;* la herencia hegeliana gravita decisivamente en el conjunto de su pensamiento: la idea marxista de historicidad se orienta según el absolutismo final más rotundo y avisado, el absolutismo de la historia. La historia, no como disolvente de la verdad, sino como única verdad, como una verdad que *es* la realidad del proceso histórico en cada momento de su movimiento. La interpretación marxista de la historia es la teoría marxista de la verdad. Una cierta forma común de *relativismo* está implícita en Marx y en Dilthey; pero notemos, no obstante, la diferencia de visión en que se integra: Dilthey podría decir, por ejemplo, que ninguno de los sistemas del saber filosófico es verdadero en cuanto pretensión de validez universal; Marx, en cambio, podría afirmar que todos son verdaderos en cuanto momentos de la dialéctica. La verdad histórica es la verdad y la historia es un absoluto. Ya en sus años mozos, Marx consideraba muy hegelianamente "que los hombres pueden vivir según una filosofía total", cuando la filosofía se haya consumado "en un mundo acabado y total" (citado por H. Bart, *Verdad e Ideología,* trad., Méjico, F. de C. E., 1951, págs. 72-73). Cuando todavía bebía en aguas hegelianas, Marx escribía: "Porque toda filosofía verdadera es la quinta esencia espiritual de su tiempo, ha de venir el día en que la filosofía tendrá un contacto, una relación recíproca con el mundo real de su tiempo, no sólo interiormente, por su contenido, sino exteriormente, por sus manifestaciones. La filosofía cesará de ser, entonces, una posición de sistema a sistema para ser la filosofía frente al mundo, la filosofía del momento presente..." (cfr. K. Marx, *Morceaux choisis,* París, Gallimard, 1934, pág. 36). Lo que le separa de Hegel es, sobre todo, que para él la reconciliación final de la idea y de la realidad ha de operarse en el mundo de lo real y no en el reino de lo ideal. A la conversión de la filosofía en *praxis* Marx la denomina "su transustanciación en carne y sangre", que se cumple por una voluntad indomeñable de transformar el mundo de acuerdo con la idea. Las ideas de *rescate* y marcha de la historia hacia un término absoluto alejan a Marx de una historicidad como última palabra del relativismo.

y al acervo intelectual europeo, aunque no deba integrarse en un contexto doctrinal marxista.

La fuerza del marxismo consiste en situar la discusión de los problemas al nivel histórico-social y en la totalidad de sus conexiones. Una crítica seria del marxismo tiene que comenzar por instalarse en su campo de problemas, sin que esto prejuzgue respecto de la validez de dicho pensamiento; esta crítica es proyección de esa segunda actitud de abertura a la época y que rompe deliberadamente con el recetario polémico de inspiración burguesa conservadora. La eficacia de esa crítica radica en su esfuerzo por lograr una inteligencia profunda del universo de motivaciones del marxismo, en no desvincular el repertorio problemático de la trama social que el propio marxismo ha coadyuvado tanto a penetrar.

Las exigencias de esta crítica proyectan sus efectos en la consideración de su objeto: no debe tomarse al marxismo como algo fundamentalmente *abstracto*, como un pensamiento codificado y esquematizado, es decir, yugulado de sus raíces nutricias, del hontanar de su problemática—que no es otro que la historia de la sociedad europea en su fase de las técnicas industriales—. El marxismo del siglo XX, y muy especialmente el marxismo soviético, ha minimizado el alcance teórico del marxismo y su caudal filosófico al convertirlo en un formulario seudocientífico y de escuela. "Se haría uno una extraña idea del marxismo y de sus relaciones con la filosofía—escribe perspicazmente Merleau-Ponty—si se juzgase por los escritos de ciertos marxistas contemporáneos. Es visible que para ellos la filosofía es completamente verbal, que no tiene ningún contenido, ninguna significación y que, como Augusto Comte en su primer período, quieren reemplazarla por la ciencia y reducir el hombre a la condición de objeto de ciencia" (2).

El marxismo no puede ser objeto de una crítica suficiente sin una comprensión profunda, sin redescubrir su entraña dialéctica y su genealogía hegeliana. Los prejuicios cientifistas de sus intérpretes oficiales han hecho hoy difícil esta tarea. Merleau-Ponty define la situación con exactitud al señalar que el marxismo actual "parece generalmente más curioso del siglo XVIII que de Hegel o de Marx. Se habla mucho menos de la dialéctica que de la ciencia (que, traspuesta en política, da en Comte y, por él, en Maurras). Se rivaliza en desconfianza respecto del sujeto, incluso hasta el punto de exponer a Descartes sin decir una palabra del *cogito*. Mientras que el marxismo está todo él construído sobre la idea de que no

---

(2) Cfr. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, París, Gallimard, 1948, pág. 253. Citaremos en adelante por S. N. S.

hay destino, que las "leyes" de la sociología no son válidas más que en el cuadro de un cierto estado histórico de la sociedad, que corresponde al hombre volver a tomar en sus manos el aparato social y transformar la historia sufrida en historia querida; mientras que supone, en consecuencia, una visión de la historia como historia abierta, del hombre como creador de su suerte y que debería simpatizar con todas las formas de crítica radical, se constata, por el contrario, en la mayor parte de los marxistas, una sorprendente timidez. Su crítica no es ya una crítica que desborde y conquiste, es una crítica que pone en guardia, retiene y morigera" (3).

El marxismo, al construirse predominantemente como una *praxis* siempre haciéndose, y no como mera *teoría*, obliga a replantear todo diálogo con él en el plano de los factores reales y operativos. De ahí que, por inevitable que resulte el repudio del marxismo a la postre, no es posible sustraerse a las perspectivas del propio marxismo *in statu nascendi*, en la motivación de su problemática, en la dinámica social. La discusión del marxismo que nos ofrece Merleau-Ponty ejemplifica en alta medida lo que debe ser una crítica del pensamiento marxista que haya de comenzar tomando el marxismo con seriedad y rigor. Los problemas que tematiza el marxismo están en el centro de todo esfuerzo intelectual responsable y que pretenda comprender y proyectar constructivamente la trama real y espiritual de nuestra sociedad.

2. La aparición de la *conciencia histórica*, y su afianzamiento en las primeras décadas del siglo XIX, comportaba la posibilidad de hacer una fenomenología del *problema*, una descripción esencial del problema en su significación total—incluída su dimensión histórica y vital—. Hasta entonces, el vocablo *problema* remitía al esquema formal que tematizaba un conjunto de relaciones en parte implícitas o no patentes; se trataba de una estructura lógica integradora de una serie de elementos cuya dimensión histórica no tenía pertinencia. La proposición y resolución de los problemas intelectuales consistían en una tarea transtemporal, una tarea para la que la circunstancia histórica no afectaba a la esencia de lo problemático.

La sensibilidad para la historia, uno de los rasgos más definidores de nuestro tiempo, habría de alterar profundamente esta concepción de los problemas. Tomados en el plano concreto, los problemas son fenómenos esencialmente históricos, dependientes de la

---

(3) S. N. S., pág. 94.

historia. Los problemas se constituyen siempre desde un *horizonte* histórico y en función de éste. El campo de lo *problematizable* es, en principio, infinito; cualquier contenido puede constituirse como problema desde un punto de vista formal. Por el contrario, el campo de lo *problemático* es concreto y discernible con cierta precisión. El panorama de problemas es el rango más definidor de un universo histórico-cultural; a cada mundo o época pertenecen *en propio* un repertorio de problemas. De ahí que ciertas cuestiones de intrínseca dificultad y que se han constituído como problemas para ciertos hombres pueden no serlo para hombres de otros círculos culturales. El paso de lo problematizable a lo problemático se sitúa en lo que podríamos designar por *umbral de problematicidad*. Lo que eventualmente podría llegar a presentarse como simple aporía de escuela, puede pasar a constituir verdadero problema bajo el cielo de una nueva constelación histórica. Todo problema es función de un todo estructural en cuyo seno encuentra *sentido*. El umbral, que es siempre un umbral *histórico*, queda definido por el conjunto de conexiones funcionales que configuran el mundo histórico-cultural como totalidad de sentido. El umbral, por otra parte, no puede contraerse a una fecha histórica perfectamente determinada, sino más bien a un proceso que correrá paralelo al desarrollo de esos nexos funcionales que integran las estructuras del todo. El umbral, pues, no se define cronológicamente, sino más bien selectivamente, como nivel resultante del todo estructural (4).

No obstante, hay una cierta constancia cumulativa en el caudal problemático del Occidente. Lo realmente individualizador es, más bien, la particular fisonomía y disposición de los problemas en cada período, además del continuo enriquecimiento de sus conexiones. La antigüedad clásica, por ejemplo, ha aportado una reserva fundamental de problemas, ha tematizado un campo de problemas en el que el hombre europeo ha espigado incansablemente. Pero, al mismo tiempo, este hombre ha ido enriqueciendo de modo insospechado ese caudal en un proceso de civilización sin precedentes.

Lo que interesa finalmente retener es que, de ese caudal problemático, no *todos* los problemas se configuran como tales para *todo* tiempo ni es el mismo su *rango* y su *sentido*.

---

(4) En este orden de consideraciones, cabría distinguir un *umbral personal* de problematicidad—rigurosamente, primero—, referido al individuo que, dento del campo de problematicidad que circunscribe su horizonte histórico, tiene conciencia de *los problemas*. Tipos especiales de ese umbral personal estarían representados por los ejemplos de aquellos hombres que viven segregados de su tiempo, de los que se anticipan a él, etc. (Para la significación de los *problemas*, cfr. nuestro artículo "Problemática del catolicismo actual", en CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, núm. 64, págs. 5-9.)

Si, efectivamente, toda *situación* intelectual se caracteriza predominantemente por su acervo problemático, y de modo secundario por sus soluciones eventuales, es claro que toda experiencia intelectual rigurosa habrá de afrontar las instancias relevantes de ese complejo problemático. La experiencia intelectual del marxismo pretende ser fiel a ese rigor. La tarea de repensar los problemas de nuestra sociedad no puede desentenderse de la experiencia marxista o, mejor, de los problemas que esa experiencia encarna. La descalificación *sumaria* del marxismo y de su trama problemática resulta inoperante e infecunda; como toda simplificación, es, además, mentirosa e irresponsable (5).

A pesar de las muchas e importantes reservas que el pensamiento de Merleau-Ponty tiene que suscitar en una mente católica, no es posible ignorar los aspectos ejemplares que ofrece la crítica de Merleau-Ponty al marxismo. Porque éste aborda el pensamiento y la política marxistas en actitud resueltamente crítica, sin duda; pero también en una disposición psicológica de comprensión, de descripción fiel y de análisis objetivo, con voluntad de descubrir las intuiciones fecundas que el marxismo pueda albergar.

Importa, en primerísimo lugar, no perder de vista esta exigencia fundamental: que una actitud respecto del marxismo no sólo debe prestar atención a la perspectiva meramente tética del marxismo, sino también a su proyección práctica. Esta es una de las enseñanzas de la obra de Merleau-Ponty. Habrá que considerar la temática marxista *en su operación* social, en la facticidad de la *praxis* humana, en los resultados concretos de la historia. "El comunismo debe ser considerado y discutido como un ensayo de solución del problema humano, y no tratado según el tono de la inventiva. Es un mérito definitivo del marxismo y un progreso de la conciencia occidental el haber aprendido a confrontar las ideas con el funcionamiento social que están llamadas a animar nuestra perspectiva con la de otro, nuestra moral con nuestra política. Toda defensa del Occidente que olvide estas verdades primeras es una mix-

---

(5) En el campo católico ha sido denunciada también la lamentable voluntad de simplificar. La simplificación presenta, por lo demás, doble dirección: "...una minoría de católicos—escribe Fr. Houtart—siempre ha pretendido (y todavía lo hace hoy, cuando la obsesión anticomunista parece ampliamente justificada) que las cosas no son siempre tan simples como parecen. Incluso hoy, piensa que la campaña anticomunista de estos quince últimos años fué casi enteramente una pérdida de energía, y que en muchos casos se caracterizó por una deformación, no solamente de la verdadera posición social de la Iglesia, sino del cristianismo mismo..." (Prólogo a Jean Lacroix, "L'homme marxiste", Lieja, *La Pensée Catholique*, 1951, pág. 9.)

tificación" (6). Ningún pensamiento de alcance filosófico-político, y menos que cualquiera el marxismo, puede aprehenderse sino en su totalidad, en el entrecruzamiento inextricable de *teoría* y *práctica.* Para hacer justicia a esta conexión, Merleau-Ponty hubo de corregir fundamentalmente las posiciones discriminativas que aún mantenía en *Humanisme et terreur* entre un marxismo como verdad de la dialéctica histórico-social y una práctica política post-leninista rígida y endurecida. La guerra de Corea, según declaración del filósofo, le proporcionó la coyuntura intelectual para una clarificación fructuosa y para la corrección, como resultado, de la actitud de *attentisme marxiste* que propugnaba en 1946; los acontecimientos compelían cada vez más a cotejar con urgencia teoría y práctica. Ya no es posible decir "que el marxismo sigue siendo verdadero a título de crítica o de negación sin serlo como acción o positivamente"; esta actitud equivalía a colocarle "fuera de la historia *y, en particular, fuera del marxismo,* justificarlo por razones que no son las suyas, finalmente organizar el equívoco. En la historia, la crítica y la acción marxistas son un solo movimiento" (7). No es posible continuar haciéndose ilusiones sobre una futura dirección verdaderamente proletaria del Estado, o, más allá, de una sociedad sin Estado. Habrá que concluir en la desestimación de la dialéctica marxista ortodoxa en cuanto dialéctica dogmática. Esta es la última palabra de Merleau-Ponty en el año de gracia de 1955. Pero éste es el remate de un largo proceso intelectual de rara hondura (8); a lo largo de su obra escrita, Merleau-Ponty ha ido desgranando los elementos de su filosofía de la historia y de la política en diálogo apretado con el pensamiento marxista. La inspiración dialéctica de Merleau-Ponty no podía eludir la experiencia clave de la dialéctica marxista como doctrina y como acontecer histórico real. Una exposición de este diálogo, incluso si es breve, habrá de prestar atención a todos sus libros. De otra parte, el hecho de que Merleau-Ponty suela proceder, en sus ensayos, por comentarios—a Koestler, a Trotsky, a Max Weber, a Lukàcs, etc.—y en desarrollos generalmente tangenciales de su pensamiento, obliga a una presentación

---

(6) Cfr. M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste,* París, Gallimard, 11.ª ed., 1951, pág. 191. En adelante citaremos por H. T.

(7) Cfr. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique,* París, Gallimard, 1955, págs. 310-11 (el subrayado es nuestro). Citaremos por A. D.

(8) Una consideración aguda de las relaciones intelectuales de Sartre y Merleau-Ponty, con especial referencia a su respectivo cambio en la valoración del comunismo, en Etienne Borne, "*Les aventures de la dialectique,* de Merleau-Ponty", en *La Vie Intellectuelle,* julio 1955, págs. 6-19.

de su filosofía humanista *more dialectica* y orgánicamente, es decir, sin cortes ni abstracción de las vertientes tética y crítica.

3. El contexto de todos los análisis de Merleau-Ponty y de su discusión con el marxismo es la fenomenología existencial de la conciencia, de notorias raíces en el propio marxismo. Las partes anteriores de este trabajo creemos que han dado cuenta suficiente de este contexto. El hecho fundamental para la historia y la política es que el hombre es una *conciencia encarnada, comprometida originalmente con el mundo.* La distinción de un *hombre interior* y de un hombre *exterior* es una distinción falsa. De igual manera, tampoco existen *dos* morales: la de las intenciones y la de los hechos. Las conciencias están siempre *situadas*, "se confunden ellas mismas con la situación que asumen y no podrían lamentarse de que se las confunda con ella y de que se descuide la inocencia incorruptible del fuero interior" (9). Si hay una historia, una historia colectiva y no sumandos individuales inconexos, es porque los individuos "se confunden con la totalidad de las acciones, deliberadas o no, que ejercen sobre los otros y sobre el mundo..."; es porque hay la *intersubjetividad.* La conciencia pura, extrapolada del espesor del mundo en que vive, es una hipótesis sin pertinencia en el mundo de la historia. Las puras conciencias de sí serían incapaces de la reciprocidad múltiple y polivalente; serían conciencias meramente yuxtapuestas. "Yo no encuentro jamás cara a cara la conciencia de otro, como él no encuentra jamás la mía. Yo no soy para él y él no es para mí pura existencia para sí. Somos, el uno para el otro, seres situados, definidos por un cierto tipo de relación con los hombres y con el mundo, por una cierta actividad, una cierta manera de tratar a otro y a la Naturaleza". De ahí que, por debajo de los actos concretos y de las intenciones, hay una responsabilidad solidaria; en rigor, esta responsabilidad es la historia bajo otro nombre. "Cuando se dice que hay una historia quiere justamente decirse que cada uno en lo que hace no actúa solamente en su nombre, no dispone solamente de sí, sino que compromete a los otros y dispone de ellos de suerte que, desde el instante en que vivimos, perdemos el pretexto de las buenas intenciones, somos lo que hacemos a los otros..."; de esta manera, existe una *medida común* del mal que se les hace a los unos y del bien que se deduce para los otros.

La intuición profunda del marxismo radica precisamente en su

---

(9) Cfr. H. T., pág. 117.

concepción del estatuto ontológico del hombre como ser histórico: "el marxista ha reconocido la mixtificación de la vida interior, vive en el mundo y en la historia. La decisión, según él, no es asunto privado, no es la afirmación inmediata de los valores que preferimos; consiste, para nosotros, en hacer el balance de nuestra situación en el mundo, en situarnos de nuevo en el curso de las cosas, en comprender bien y en expresar bien este movimiento de la historia fuera del cual los valores resultan verbales y por el cual solamente tienen oportunidad de realizarse" (10). El marxismo aniquila, así, las abstracciones del racionalismo moral e instaura una teoría de la acción concreta y de la subjetividad comprometida en la situación histórica y regulándose por ésta. Merleau-Ponty y el marxismo coinciden en la negación de la trascendencia como un horizonte transhistórico y absoluto al cual la historia quedase constantemente referida y confrontada, como solución anticipada. El fundamento de la verdad histórica no está *más allá*, sino exactamente en la lógica *espontánea* de nuestra existencia: el marxismo reposa sobre la idea según la cual las perspectivas humanas, "por muy relativas que sean, son el absoluto mismo porque no hay otra cosa ni ningún destino". Lo absoluto en la historia, su campo de sentido, es la *praxis total:* "la *praxis* interhumana es lo absoluto". En esta afirmación coincide el marxismo con el nivel más alto de la fenomenología existencial y encuentra su justificación última la interpenetración de *praxis* y conocimiento, de saber y acción. La sabiduría marxista "regula el conocimiento por la praxis e ilumina la praxis por el conocimiento" (11). La idea de la *dialéctica* con-

(10) Cfr. H. T., pág. 23.

(11) Cfr. H. T., pág. 20. Es interesante consignar que, según Thao y muchos marxistas, el existencialismo está en el polo opuesto del marxismo, toda vez que sigue apegado a "una diferencia de *esencia* entre el existente humano y la realidad natural" y echa por la borda la purificación fenomenológica al volver a la conciencia vulgar y al sentido común (cfr. Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, París, Ed. Minh-Tan, 1951, pág. 277, nota). Así, "se concluye en la paradoja de que la existencia del yo, aunque puesta en adelante como existencia real, continúa oponiéndose al mundo y rehusando manchar su noción de ningún predicado mundano: el hombre no es parte del mundo, sino, mejor, el mundo un momento de la existencia humana, en tanto que el *Dasein* es *ser-en-el-mundo*". De esta manera, las nociones de facticidad y de compromiso pierden, según Thao, toda significación precisa (cfr. Thao, "Existentialisme et matérialisme dialéctique", en *Rev. de Métaphysique et de Morale*, jul.-oct., 1949, pág. 320).

El existencialismo de Merleau-Ponty creemos que es, en el cuadro de la fenomenología existencial, el que supera en mayor medida el dualismo cartesiano, y, por esto, no sería justo aplicarle este tipo de crítica en iguales términos que al pensamiento de Heidegger o de Sartre, cuyo idealismo de la significación es patente. El momento de la *encarnación* es asumido por Merleau-Ponty con sus consecuencias. Para Thao, el existencialismo es el "heredero de la filosofía trascendental que accedería con Husserl al plano concreto" *(ibid.)*;

sistirá en tomar al hombre en su totalidad y superar las antinomias que el pensamiento abstracto inyecta en lo concreto.

4. Una sociedad, dice Merleau-Ponty, "no es el templo de los valores-ídolos que figuran en el frontispicio de sus monumentos o en sus textos constitucionales: *vale lo que valen en ella las relaciones del hombre con el hombre*" (12). He ahí la regla de oro de la moral que propugna el humanismo marxista. El liberalismo realizó en la historia universal la conquista de la libertad *formal;* pero una sociedad no consiste en la pureza de los principios, sino en la naturaleza de las relaciones humanas, en el grado de libertad *real* de sus miembros. "Para conocer y juzgar una sociedad es necesario llegar a su sustancia profunda, al lazo humano de que está hecha y que depende de las relaciones jurídicas, sin duda, pero también de las formas del trabajo, de la manera de amar, de vivir y de morir" (13). A esta luz, un régimen nominalmente liberal puede ser, *de hecho,* opresivo; en cambio, un régimen que no disimula *su* violencia, *podría* encerrar mayor sustancia humanista. Hay que

---

desde luego, es claro que aún en Merleau-Ponty el *cogito* es una realidad *irreducible,* un acontecimiento inderivable según una dialéctica materialista.

No obstante, parece que hay alguna razón en hablar de una reminiscencia idealista en Merleau-Ponty. Recientemente, Etienne Borne ha creído poder afirmar, refiriéndose especialmente a Merleau-Ponty, que "reemplazar el sujeto trascendental o la razón impersonal del idealismo por el hombre carnalmente existente del cual se hace, parejamente, el centro del mundo, no es superar y, aún menos, contradecir el idealismo; es trasponerlo, lastrarlo de opacidad y de irracional; es ir solamente de un idealismo clásico a un idealismo barroco" (cfr. art. cit., pág. 10). Quizá en la misma esencia de la *fenomenología* esté el germen de un desarrollo ulterior que no puede eludir totalmente el idealismo. Lo que habría que saber es si una cierta perspectiva idealista, al lado de otras que serían compensatorias, debe ser eliminada, en el supuesto de que fuese eliminable.

En todo caso, Merleau-Ponty no cree que el marxismo *original* hubiera de conducir, en rigor, a una concepción *cientifista* y *naturalista* de las relaciones de espíritu y materia; la verdadera dialéctica conduce a algo radicalmente diferente. Georges Lucàks, en su libro *Existentialisme ou marxisme?*, aunque se muestra más comprensivo con el intento de Merleau-Ponty de superar la antinomia sartriana del para-sí y el en-sí a través de la *incarnatio,* concluye con no menor severidad que Thao en la incompatibilidad de marxismo y existencialismo; el intento de Merleau-Ponty es sólo, según él, apariencia.

El tema de las relaciones de marxismo y existencialismo fué tema de moda en la segunda posguerra; sin desorbitar su importancia, el tema plantea muy a lo vivo problemas profundos que ni existencialismo ni marxismo han resuelto de modo satisfactorio en su totalidad. En un trabajo muy interesante, Raymond Aron ("Remarques sur les rapports entre existentialisme et marxisme", en *L'homme, le monde, l'histoire,* París, Arthaud, 1948, págs. 165-197) hacía pesar objeciones graves sobre dicha incompatibilidad; Alphonse de Waehlens considera estas objeciones sin fundamento en lo que se refiere a Merleau-Ponty (cfr. *Une philosophie de l'ambigüité. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty,* Lovaina, P. U., 1951, págs. 359-61, nota).

(12) Cfr. H. T., pág. x (el subrayado es nuestro).

(13) Cfr. H. T., pág. x.

comenzar reconociendo que la dimensión carnal de la existencia supone un margen insalvable de violencia. El falso angelismo de la política liberal no debe disimular el signo real de las relaciones humanas. La violencia sólo se humaniza cuando *de hecho* está al servicio de un fin humanista. Pero justamente el marxismo no cree que el fin y los medios puedan distanciarse en la consideración moral, ni que el maquiavelismo de la justificación de los medios por el fin tenga sentido fuera de un racionalismo moral. Para el logro de la emancipación proletaria y la sociedad sin clases el marxismo auténtico no acepta cualesquiera medios, sino aquellos en que esa meta ya se comience a traslucir. La distinción de lo interior y lo exterior no tiene sentido.

"Toda discusión seria del comunismo debe, pues, poner el problema como él, es decir, no en el terreno de los principios, sino en el de las relaciones humanas" (14). Es absurdo investigar si el marxismo respeta las reglas del pensamiento liberal; es evidente que no lo hace. Lo que hay que preguntarse es si el comunismo es capaz de crear entre los hombres relaciones *humanas*. La crítica marxista de las ideas liberales en el mundo capitalista debe tenerse, en ciertos aspectos, como definitiva; lo que habrá que investigar es si "el comunismo es igual a sus intenciones humanistas" (15).

La política marxista, como es bien sabido, deriva toda de una cierta antropología. La tarea esencial del marxismo está inscrita en el horizonte que establece el postulado de Marx de que "el hombre es para el hombre el ser supremo"; esta tarea no consiste tanto en suprimir el terror y la violencia cuanto en buscar una violencia que se proyecte en la meta humanista y que aproxime al hombre hacia ese término de la historia representado por la sociedad sin clases. Hasta tanto, la violencia proletaria es un medio de acción política irrenunciable. "En tanto que el proletariado hace todavía uso del Estado—escribe Marx—, no lo hace en interés de la libertad, sino para dar razón de su adversario, y, desde el instante en que se pueda hablar de libertad, el Estado como tal cesará de existir" (16).

La revolución no puede hacerse sin un saber filosófico-histórico y político que permita orientar la acción en cada situación concreta. La interacción de teoría y práctica es, como hemos visto, el supuesto fundamental del marxismo y de su idea de *praxis*. Por esto, "los fundamentos de la política marxista deben ser buscados *simultáneamente* en el análisis inductivo del funcionamiento económico

---

(14) Cfr. H. T., pág. XI.
(15) Cfr. H. T., pág. XIV.
(16) Citado por Merleau-Ponty, H. T., pág. 113.

y en una cierta intuición del hombre y de las relaciones interhumanas" (17). Esos dos órdenes de conocimientos se articulan desde la idea hegeliana de que "cada sistema de producción y de propiedad implica un sistema de relaciones entre los hombres, de manera que nuestras relaciones con otro se leen en nuestras relaciones con la naturaleza y nuestras relaciones con la naturaleza en nuestras relaciones con otro" (18). Los prejuicios marxistas contra la filosofía se refieren exclusivamente a una filosofía de la abstracción que opera cortes artificiales en la unidad del hombre y piensa las relaciones de espíritu y materia con categorías espaciales como interior y exterior, subjetivo y objetivo, etc. Todavía Hegel cae dentro del reproche marxista a todo pensamiento que reserve a la *Idea* un rango ontológico superior. La dialéctica hegeliana es valiosa, pero vacía; su valor formal e instrumental debe quedar anexado y profundamente modificado por el giro marxista.

La dialéctica hegeliana del amo y del esclavo es el punto de partida marxista para la interpretación de la historia como historia. de la explotación del hombre por el hombre. La fenomenología hegeliana de la conciencia indica los momentos de un proceso que, en la trasposición marxista, es fenomenología de la historia humana. "La historia, pues, es esencialmente lucha—lucha del amo y del esclavo, lucha de las clases—, y esto por una necesidad de la condición humana y en razón de esta paradoja fundamental de que el hombre es indivisiblemente conciencia y cuerpo, infinito y finito. En el sistema de las conciencias encarnadas, cada una no puede afirmarse más que reduciendo las otras a objetos" (19).

La función de la *violencia* en la historia queda, así, desvelada. Por debajo de las formas políticas gravita, a lo largo de la historia, una relación ontológica permanente que constituye la esencia de la vida social: la relación de poder entre los hombres, cuya desigual condición estriba en su diferente éxito respecto de la posibilidad de anexar las voluntades ajenas al cumplimiento de sus propios fines. La intersubjetividad es *alteridad* atormentada. El demonio del poder es una constante histórica, según Marx, lo mismo que para Nietzsche, para Burckhardt y para Merleau-Ponty. Porque "lo que hace que haya una historia humana es que el hombre es un ser que se inviste desde fuera, que tiene necesidad de los otros y de la naturaleza para realizarse, que se particulariza tomando posesión de ciertos bienes y que, por ello, entra en conflicto

(17) Cfr. H. T., pág. 109.
(18) Cfr. H. T., págs. 109-10.
(19) Cfr. H. T., pág. 110.

con los otros hombres". Esta condición de la sociedad no debe quedar disimulada por los artificios del derecho. Como escribe agudamente Merleau-Ponty, "que la opresión del hombre por el hombre se manifieste sin máscara, como en el despotismo, en que la subjetividad absoluta de uno solo transforma en objetos a todos los demás; que se disfrace de dictadura de la verdad objetiva, como en los regímenes que encarcelan, queman o ahorcan a los ciudadanos para su salvación (...); o, en fin, que, como en el Estado liberal, la violencia sea puesta fuera de la ley y, en efecto, suprimida en el comercio de las ideas, pero mantenida en la vida afectiva bajo la forma de la colonización, del paro y del salario, no se trata sino de *diferentes modalidades de una situación fundamental.* Lo que el marxismo se propone es resolver radicalmente el problema de la coexistencia humana más allá de la opresión de la subjetividad absoluta, de la objetividad absoluta y de la seudo-solución del liberalismo" (20).

El juego de la hipocresía liberal se descubre al poner al desnudo el origen y raíz de la violencia. El desenmascaramiento pone de manifiesto que en la sociedad capitalista no es posible un reconocimiento del hombre por el hombre, toda vez que el *trabajo,* en una economía *generalizada,* conduce a la *alienación* masiva. La moral *individual,* la conciencia interior, son el mito consolador del trabajador alienado y supone una garantía de seguridad para los beneficiarios de la violencia en el mundo burgués. La desaparición de la injusticia social en virtud de la *buena voluntad,* los discursos morales, la llamada a una reconversión individual, son hipócritas o ingenuos. El marxismo, justamente, es más que el juicio del presente como contradictorio e intolerable; es más que una convocación a la buena voluntad. Su conocimiento del hombre le impide hacerse ilusiones; en el hombre está inscrita la violencia.

El humanismo marxista es una exigencia de su radicalidad. "Ser radical—decía Marx—es tomar las cosas por la raíz. Ahora bien: la raíz para el hombre es el hombre mismo." Y ¿qué es el hombre?... El hombre no es la dualidad cartesiana, sino un ser que se despliega históricamente al producir sus medios de vida, un ser productor cuya operación acontece en la intersubjetividad, en la red inextricable de la *praxis* social. En el vaivén de la conciencia al acto y del acto a la conciencia, la separación de entrambos es ilusoria. Hombre y sociedad no están en la relación de lo interior y lo exterior, porque son ambos el producto simultáneo de un

(20) Cfr. H. T., págs. 110-11 (el subrayado es nuestro).

mismo proceso, de un mismo despliegue creador de su propio horizonte.

Los dilemas de Koestler, por ejemplo—en *El cero y el infinito*—, se basan todos en este supuesto: "que el hombre no puede obtener en el exterior la realización de lo que él siente que es interiormente ni abstenerse de buscarlo allí. O, aún, que el humanismo, cuando quiere realizarse con todo rigor, se transforma en su contrario, es decir, en violencia" (21). Pero el marxismo consiste, precisamente, en un modo de pensar que supera resueltamente la antinomia interioridad-exterioridad. Interpretar según ésta el marxismo equivale a aniquilar la esencia del marxismo a favor de una filosofía *mecanista* que resume todos los prejuicios del cientismo sociológico; la ideología del cientismo "no tiene nada de común con el marxismo" (22).

Como advierte justamente Waehlens, las objeciones del Lukàcs de *Existentialisme ou marxisme ?* al pensamiento de Merleau-Ponty se apoyan en una concepción de la historia como proceso de causalidad lineal en el que el factor económico beneficia de una exclusividad caprichosa; en esa concepción, la conciencia queda reducida a mero *reflejo* de la realidad objetiva (23). Esta actitud sor-

---

(21) Cfr. H. T., pág. 15.
(22) Cfr. S. N. S., pág. 254.
(23) Cfr. Wehlens, *op. cit.*, págs. 358-63. En general, el pensamiento marxista actual considera el origen de las ideologías de manera simplista. Un expositor de prestigio como M. M. Boer, en su libro *Karl Marx's interpretation of history* (Harvard Univ. Press, 2.ª ed., 1950), estima que no hay por qué distinguir la aportación de Marx de la de Engels, dado que ambas personalidades presentan una común inspiración y una homogeneidad básica (sin que esto, por lo demás, suponga igualdad de méritos). Advierte, al comienzo de su libro, que Marx y Engels serán "tratados como una personalidad. Los dos amigos pensaron y trabajaron juntos, y sería imposible escindir los pensamientos del uno de los del otro. Incluso—añade—si la tarea fuese posible, es dudoso que aportara resultados fructuosos" (del Prefacio de la 1.ª ed.). Este enfoque inicial proyecta inmediatamente sus consecuencias en el punto delicado de la descripción genética de las ideas. Bober escribe: "¿Cómo la realidad se hace idea en nuestras mentes? Ante todo, por un proceso de fotografía. La realidad se refleja ella misma como en un espejo en el cerebro del hombre y emerge como una idea. Marx se refiere a la tesis de Hegel sobre lo real como reflejo de la Idea, y añade: "Para mí, al contrario, lo ideal no es sino el mundo material transformado y traducido en la cabeza del hombre" *(das im Menschenkopf ungesetzte und übersetzte Materielle)*. Y Engels dice: "Concebimos las ideas... como pinturas de las cosas reales" *(ibíd.*, pág. 116). Y añade: "Desde el punto de vista de la filosofía técnica, no es fácil discernir con precisión la parte que Marx asigna a la mente en el proceso de la formación de las ideas" *(ibíd.)*.

Como puede verse, el punto de partida de Bober le condena ya a un tratamiento del pensamiento marxista que desnaturaliza su sentido original. Contra este *specimen* de interpretación causalista del marxismo reacciona Merleau-Ponty. Su exégesis, sin embargo, al deshacer un malentendido, le llevará a la crítica de las paradojas marxistas y a un enfrentamiento tajante con el marxismo actual.

prende en el autor de *Geschichte und Klassenbewustsein* (1923), libro en el que se lee que "el cientismo es un caso particular de la alienación o de la objetivación *(Verdinglichung)* que priva al hombre de su realidad humana y hace que se confunda con las cosas" (24). El imperativo comunista de ortodoxia obliga a Lukàcs a anemizar su vigoroso pensamiento de antaño y a beber en las aguas engelianas de una dialéctica de la *naturaleza*.

El naturalismo mecanista es la sepultura de la dialéctica marxista. Como observa Merleau-Ponty, "es muy verdadero que Engels ha tomado a Hegel la idea atrevida de una dialéctica de la naturaleza. Pero, aparte de que es la más frágil de la herencia hegeliana, ¿cómo la dialéctica de la naturaleza sobreviviría al idealismo? Si la naturaleza es la naturaleza, es decir, exterior a nosotros y a sí misma, no se puede encontrar en ella ni las relaciones ni la cualidad que son necesarias para portar una dialéctica. Si es dialéctica, es que se trata de esta naturaleza percibida por el hombre e inseparable de la acción humana, de la que Marx habla en las *Tesis sobre Feuerbach* y en la *Ideología alemana*" (25).

La noción de una dialéctica de la naturaleza amenaza la esencia del marxismo en cuanto humanismo radical. Para Marx, el portador de la historia y el motor de la dialéctica no es ni una *naturaleza social*, ni una *conciencia colectiva*—al estilo positivista—, ni el *Espíritu del mundo* o el movimiento propio de las ideas—a la manera hegeliana—, sino el *hombre* mismo "comprometido en un cierto modo de apropiación de la naturaleza en que se dibuja el modo de sus relaciones con otro", es decir, "la intersubjetividad humana concreta, la comunidad sucesiva y simultánea de las existencias en trance de realizarse en un tipo de propiedad que sufren y transforman, cada una creada por otro y creándolo" (26). El marxismo y la fenomenología existencial, interpretados ambos según el pensamiento de Merleau-Ponty, coinciden en una antropología como punto de partida filosófico radical.

Con diferente intención, ya Sartre había advertido, en los tiempos de su crítica del comunismo, el equívoco de un marxismo que interpretaba las tesis del materialismo con una mentalidad positivista. "Entre la ciencia moderna, objeto del amor y de la fe materialista, y la dialéctica, de la que los materialistas pretenden hacer su instrumento y su método, hay—escribía Sartre—el mismo *décalage* que (...) entre su positivismo y su metafísica: la una arruina

---

(24) Cit. por Merleau-Ponty, S. N. S., pág. 255. Cfr. A. A., págs. 43-84.
(25) Cfr. S. N. S., pág. 256.
(26) Cfr. S. N. S., págs. 261-62.

al otro" (27). Pero Sartre orientaba su crítica según una idea falsa de la dialéctica. Según él, el trasfondo verdaderamente idealista habría de hacer estéril la voluntad de anexarse la ciencia positiva. "De hecho—escribía—, es preciso reconocerlo, el materialismo, al pretenderse dialéctico, se convierte en idealismo" (28).

Sartre percibe una antinomia, pero falsea la perspectiva. Merleau-Ponty considera justo interrogarse cómo es posible que un materialismo pueda ser dialéctico, cómo la materia pueda contener el principio de productividad y novedad que se denomina *dialéctica.* Pero la objeción no le lleva a la conclusión de Sartre, toda vez que "en el marxismo, la "materia", como, de otro lado, la "conciencia", no es jamás considerada aparte: está inserta en el sistema de la coexistencia humana, funda una situación común de los individuos contemporáneos y sucesivos, asegura la generalidad de sus proyectos y hace posible una línea de desenvolvimiento y un sentido de la historia...". El factor dinámico es siempre la *productividad humana,* "sin la cual el juego de las condiciones naturales dadas no haría aparecer ni una economía ni, a mayor razón, una historia de la economía" (29). Por paradójico que pueda parecer, la raíz del materialismo dialéctico es la vida humana en cuanto proceso general de transformación. El acontecimiento insólito en la naturaleza es la aparición del *hombre.* Se trata de un comienzo radical. "Marx distingue radicalmente la vida humana de la vida animal, porque el hombre crea los medios de su vida, su cultura, su historia y prueba así una capacidad de iniciativa que es su originalidad absoluta" (30).

El hombre no puede explicarse por el animal, y menos aún por la materia. El hombre nace de sí mismo, de su trabajo. La pretendida historia universal no es sino, en frase de Marx, "el devenir de la naturaleza por el hombre".

En esta perspectiva, la definición del hombre por su *conciencia* sería dejar paso a la fantasía, recaer en una separación indebida. Hay que definir al hombre "como la relación a instrumentos y a objetos y como una relación que no sea de simple pensamiento, sino que lo comprometa en el mundo de tal manera, que tenga una cara exterior, un fuera, que sea "objetivo" al mismo tiempo que "subjetivo" (31). En esta concepción del hombre está inscrita su *liber-*

---

(27) Cfr. J. P. Sartre, "Matérialisme et Révolution", en *Situations III,* París, Gallimard, 1949, pág. 155.
(28) *Ibid.,* pág. 166.
(29) Cfr. S. N. S., pág. 262.
(30) Cfr. H. T., pág. XIV.
(31) Cfr. S. N. S., pág. 263.

*tad*. A través de su dependencia, el hombre logra autonomía en cuanto que es capaz de proyectar "en torno de él los instrumentos de su liberación", de construir un mundo cultural en el que "el comportamiento *natural* del hombre se ha hecho *humano*..., en el que el ser humano se ha hecho su ser *natural*, su *naturaleza humana* se ha hecho su naturaleza". Este medio, no sobrenatural, sino transnatural, en el que los hombres "rehacen todos los días su propia vida", es la *historia*. "La historia es la verdadera historia natural del hombre." El marxismo no es una filosofía del sujeto, y no en mayor medida una filosofía del objeto: es una filosofía de la historia (32). Este humanismo naturalista difiere, como señala expresamente Marx, tanto del idealismo como del materialismo, y representa, en rigor, la verdad que une a ambos. Viene a ser—como también complacía decir a Marx—un *materialismo práctico:* "la materia interviene en la vida humana como punto de apoyo y cuerpo de la *praxis*" (33).

¿Qué filosofía de la historia y de la política fluye de estas tesis antropológicas?... Porque importa tener presente que el marxismo puede ser considerado como el modo de pensar que *radicaliza* la idea de filosofía de la historia y la inviste de todo su rigor (34). Esta radicalización de la filosofía de la historia se formaliza plenamente en la idea de una *praxis* general en la que el pensamiento y la acción, el espíritu y la materia integran estructuras globales y conexiones de sentido que constituyen el término inmediato de la temática filosófico-histórica. Detengámonos con brevedad en este estudio.

5. En primer lugar, es necesario corregir, en opinión de Merleau-Ponty, una interpretación que es falsa por su simplismo. Lo novedoso en Marx no consiste en la reducción de los problemas filosóficos y, en general, humanos a los problemas económicos, sino "en buscar en estos últimos el equivalente exacto y la figura visible

(32) Cfr. S. N. S., pág. 264. Las citas, de Marx, son tomadas de *Economía Política y Filosofía* y de *Ideología alemana*.

(33) *Ibíd.*

(34) Desde el punto de vista del saber histórico concreto—al margen de su valor filosófico general—, el materialismo marxista es un acontecimiento intelectual de primer orden; a su lado, incluso los progresos de la *escuela histórica* alemana del siglo XIX pierden brillo. "El socialismo marxista—escribe Elie Halévy, historiador de mérito—constituye una filosofía de la historia que ha seducido a un gran número de espíritus, probablemente porque daba cuenta de un gran número de hechos, al menos contemporáneos. El materialismo histórico, por su triunfo absoluto, o por su influencia relativa, *ha contribuído tal vez más a la organización de nuestro saber histórico que la erudición de la escuela histórica*" (cfr. E. Halévy, *Histoire du socialisme européen*, París, Gallimard, 1948, pág. 329. El subrayado es nuestro).

de los primeros" (35). La simple reducción de los conflictos de ideas a los conflictos de intereses es falaz y concluye en la teoría de la conciencia-reflejo, tan grata a Engels y al marxismo posterior.

La idea central del materialismo histórico es la de *trabajo;* esta idea permite enlazar "la historia cultural y la historia económica como dos aspectos abstractos de un único proceso" (36). El trabajo constituye el nervio de la historia. Para Hegel, la actividad productiva era primeramente impuesta al sujeto humano en dependencia económica, al hombre en cuanto sujeto-objeto. Pero precisamente esta actividad de producción material, impuesta por un amo, conduce al esclavo a la toma de conciencia de sí mismo en cuanto *sujeto histórico* y a su elevación subsiguiente a la libertad. El hombre como ser *natural* queda definitivamente desbordado y se formaliza como conciencia para-sí (conciencia histórica) mediante el trabajo. Pues bien: Marx recoge este esquema hegeliano y lo instala en el centro del acontecer histórico. Merleau-Ponty resume así esta secuencia: "El trabajo, sobre el cual reposa la historia, no es, en su sentido hegeliano, la simple producción de las riquezas, sino, de una manera más general, la actividad por la cual el hombre proyecta en torno a él un medio humano y sobrepasa los datos naturales de su vida. La interpretación marxista de la historia no la reduce al juego consciente de los intereses, admite solamente que toda ideología (...) es solidaria de ciertas situaciones económicas que la llevan a la existencia: la moral de los amos no deja de ser una concepción individual, no se hace institución y no recibe existencia histórica más que cuando se encarna en las relaciones económicas del amo y del esclavo y en una sociedad fundada en el trabajo servil" (37). Las relaciones humanas del trabajo en una situación económica determinada—conjunto de condiciones de trabajo en un período histórico—circunscriben los productos culturales coetáneos. La unidad del hombre en cuanto interioridad-exterioridad se hace patente en la fenomenología del hombre que se produce a sí mismo y a su contorno por el trabajo. "El materialismo marxista consiste en admitir que los fenómenos de civilización, las concepciones del derecho, encuentran en los fenómenos económicos un *anclaje histórico* por el cual escapan a la naturaleza transitiva de los fenómenos interiores y se sedimentan fuera en Espíritu Objetivo." No debe pensarse que la vida económica tenga una procedencia axiológica, ni siquiera cronológica, sino solamente que cons-

---

(35) Cfr. H. T., pág. 109.
(36) Cfr. S. N. S., pág. 215.
(37) Cfr. S. N. S., págs. 215-16.

tituye el signo de una determinada disposición de las relaciones humanas en un contexto de trabajo; estas relaciones de producción juegan un papel motivante y constituyen la estofa de cualesquiera manifestaciones humanas en el dominio de la civilización. La vida económica, pues, "no es un orden separado al que se reducen los demás, representa en el marxismo la inercia de la vida humana, y es en ella donde las concepciones se inscriben y se estabilizan" (38). Una vez más, debemos renunciar a pensar las relaciones entre las partes integrantes de la civilización según el patrón de la causalidad y acostumbrarnos a discernir las estructuras totales en las que dichas partes funcionan. Las manifestaciones ideales de la cultura no quedan devaluadas por el hecho incuestionable de su condicionamiento económico; por el contrario, este condicionamiento les confiere su sentido recóndito y su expresividad histórica. Estas conexiones estructurales permiten conocer con mayor seguridad y precisión la fisonomía real de las creaciones del espíritu. El condicionamiento es recíproco y no afecta al valor y al orden axiológico de los elementos de una civilización. Por esto, es cierto que en toda sociedad, en un momento dado, "la manera de trabajar expresa la estructura mental y moral como el menor reflejo de un cuerpo vivo expresa la manera fundamental de ser en el mundo del sujeto total"; y, en consecuencia, "la vida económica es el portador histórico de las estructuras mentales, como nuestro cuerpo mantiene los rasgos fundamentales de nuestra conducta por debajo de las variaciones de nuestros estados de ánimo; y por esto es por lo que se conocerá con más seguridad la esencia de una sociedad por el análisis de las relaciones interhumanas cuajadas y generalizadas en la vida económica que por el de movimientos de ideas frágiles y fugaces, como se conoce mejor a un hombre por su conducta que por sus pensamientos" (39).

Como dice bien Waehlens, el privilegio de los fenómenos económicos es de orden epistemológico, pero está fundado en la naturaleza de las cosas (40). Interesa advertir, en todo caso, que esta intuición marxista responde íntimamente al espíritu de un pensamiento como el de Merleau-Ponty, para quien la conciencia encarnada o corporalizada es la charnela de la creatividad humana y, así, de la cultura. De modo semejante a como la conciencia es investida por un cuerpo, los fenómenos culturales son investidos de un *status* económico determinado. Todo progreso de la cultura

---

(38) Cfr. S. N. S., pág. 216.
(39) Cfr. S. N. S., págs. 216-17.
(40) Cfr. *op. cit.*, pág. 344.

es inconcebible sin una modificación correlativa de este *status*, que es como el esquema o el símbolo material. De ahí que no se pueda "confinar en ciertos sectores de la historia el análisis económico; penetra por todas partes" (41).

A la luz de estas ideas, podemos ponderar mejor el valor y la significación exacta de las *formaciones ideológicas*. El marxismo explica que éstas, en una determinada sociedad, "son sinónimas o complementarias de un cierto tipo de *praxis*, es decir, de la manera en que esta sociedad ha establecido su relación fundamental con la naturaleza". Economía e ideología están vinculadas interiormente en la totalidad de la historia; espíritu y materia tematizan sus relaciones reales en las construcciones de la mente. El *espíritu* de una sociedad "está ya implicado en su modo de producción, porque este último es ya un cierto modo de coexistencia de los hombres cuyas concepciones científicas, filosóficas y religiosas son, o el simple desarrollo, o la contrapartida fantástica" (42). Merleau-Ponty subraya con energía la importancia que Marx atribuía a la noción de *objeto humano*, que la fenomenología habría de recoger y desarrollar. Esta noción expresa que los objetos y utensilios del mundo de la cultura en su estrato más próximo a la naturaleza—una casa, una calle, un cultivo, etc.—ofrecen una significación humana *inherente*, no meramente adventicia o secundaria; se trata, como anticipó Hegel, de un *espíritu objetivo* vehiculado por el mundo, mundano y no recogido en sí mismo, en el que se sedimentan las categorías prácticas.

La ideología no es mera *apariencia* ni la economía la sola *realidad*; su relación de fundación no excluye su realidad con idénticos títulos. Mantener que la ideología es mera apariencia supone la introducción en el marxismo de una perspectiva mecanicista que le es, en rigor, extraña. De este modo, además, se hace fácil un tipo de crítica que lo desfigura. En efecto, "la discusión del marxismo ha sido conducida largo tiempo como si se tratase de asignarle *la causa* de la historia y como si cada acontecimiento debiera estar en relación de causalidad lineal con otro acontecimiento del cual se trataba entonces de saber si era "económico" o "ideológico". Pero es claro por sí mismo que la ideología no podría, a su vez, ser separada de su contexto económico" (43). El error de esta crítica y de su contrafigura—el marxismo *positivista*—consiste en que abstrae de la *praxis* total sus diferentes componentes. Como observa

---

(41) Cfr. S. N. S., pág. 218.
(42) Cfr. S. N. S., pág. 265.
(43) Cfr. S. N. S., págs. 224-25.

justamente Merleau-Ponty, "el "materialismo" marxista no estaría rigurosamente definido y defendido contra los retrocesos ofensivos del mecanismo más que si Marx hubiese desarrollado su teoría de la praxis o de la existencia social como medio concreto de la historia, a igual distancia del idealismo que del materialismo" (44).

El análisis causal es inadecuado. Cuanto más elevado y abstracto sea el nivel ideológico sometido al análisis, mayor es la imposibilidad de referirlo globalmente a las condiciones económicas y mayor también la cantidad de sus elementos accidentales y sustraídos a las determinaciones históricas. Una filosofía—techo de las ideologías—puede albergar un núcleo definitivo de verdades. El condicionamiento histórico no es incompatible con esta pretensión, sino que la realiza. "La economía de un tiempo suscita una ideología porque es vivida por hombres que buscan realizarse en ella; en un sentido, esta economía limita sus visitas, pero en otro sentido es su superficie de contacto con el ser, su experiencia, y puede sucederle, como ha sucedido a Marx mismo, que no la sufra solamente, sino que la comprenda y, por ahí, que la supere virtualmente. La filosofía no sería falsa sino en tanto que permaneciese abstracta, se encerrase en los conceptos y en los seres de razón y ocultase las relaciones interhumanas efectivas" (45).

Como se ve, el materialismo histórico está en estrecha dependencia del Hegel de la *Fenomenología del Espíritu*, y por esto, muy lejos del materialismo mecanista del siglo XVIII. La corrección marxista a la filosofía hegeliana es, sobre todo, una corrección de acento y perspectiva. "Hegel—escribe Merleau-Ponty adivinando a Marx—no es falso: es verdadero de un cabo a otro, pero abstracto. Sólo es preciso dar su nombre histórico a los combates mitológicos que él describe entre la conciencia en-sí y la conciencia para-sí. La lógica de Hegel es, como se ha dicho, el "álgebra de la revolución". El "fetichismo de la mercancía" es la realización histórica de esta alienación que Hegel describe en enigma, y *El Capital* es, como también se ha dicho, una *Fenomenología del Espíritu* concreta. Lo que es necesario reprochar al filósofo y al Hegel de los últimos años es imaginarse que por el pensamiento puede procurarse, y puede solamente procurarse, la verdad de todas las otras existencias, integrarlas, superarlas y obtener, desde el fondo de su sabiduría, la revelación del sentido de la historia, que los otros hombres se reducirían a sufrir" (46). Marx, por el contrario, entiende que filosofar

(44) Cfr. S. N. S., pág. 268.
(45) Cfr. S. N. S., pág. 269.
(46) Cfr. S. N. S., págs. 270-71.

es un modo de existir y, por tanto, inseparable de la *praxis* total: la filosofía se realiza suprimiéndose como filosofía *separada.* En esta intuición radica la originalidad de la idea de *dialéctica* en el pensamiento marxista. El materialismo histórico *es* la noción de una dialéctica como intuición continuada, una lectura seguida de la historia efectiva, la restitución de las relaciones atormentadas, de los intercambios entre el sujeto y el objeto: no hay más que un saber, que es el saber de nuestro mundo en devenir, y este devenir engloba el saber mismo" (47). Las antinomias sujeto-objeto, absolutismo-relativismo, quedan superadas en el seno de una dialéctica en virtud de la cual "hay ... este momento en el que el saber retorna a sus orígenes, reasume su propia génesis, se iguala como saber a lo que fué como acontecimiento, se concentra para totalizarse, tiende hacia la conciencia de sí. El mismo conjunto es, bajo la primera conexión, historia; bajo la segunda, filosofía. *La historia es la filosofía realizada, como la filosofía es la historia formalizada, reducida a sus articulaciones internas, a su estructura inteligible*" (48).

6. Esta interpretación del marxismo puede ser discutida. La posibilidad de discusión nace del desarrollo mismo del pensamiento de Marx a lo largo de su vida. Porque en Marx podría encontrarse "la misma discordancia del realismo ingenuo y de la inspiración dialéctica" (49). En su obra es fácil encontrar "textos de humor positivista" que interpretan las ideologías como apariencia y como absurdo; es decir, textos de "un marxismo descarnado" que reducen la historia a su esqueleto económico (50). Entonces, ¿cómo explicar esta duplicidad?...

Hay dos hechos, de diferente significación, que desfiguran la naturaleza del marxismo original y acreditan la versión de *un positivismo marxista.* El primero consiste en la peculiar circunstancia en que Marx accede a la filosofía de su tiempo, desgarrada entre mecanicismo e idealismo. Libra una batalla en dos frentes. De un lado, su corrección a Hegel le lleva a subrayar la vertiente material de la historia, contribuyendo a crear el equívoco de un naturalismo marxista. De otro, reafirma con energía la idea de la dialéctica. El segundo hecho se concreta en la evolución intelectual del propio Marx; evolución que va desde la inspiración dialéctica hegeliana

(47) Cfr. A. D., págs. 45-46.
(48) Cfr. A. D., pág. 46. El subrayado es nuestro.
(49) Cfr. A. D., pág. 84.
(50) Cfr. S. N. S., pág. 257.

de su primera época hasta un racionalismo naturalista, que, a su vez, se seguirá esforzando en buscar apoyo en Hegel, aunque se aleje cada vez más de éste.

En efecto, "Marx comienza por el pensamiento dialéctico: está, todo, en ese célebre principio de que no puede destruirse la filosofía sin realizarla. Realizarla es recoger toda la herencia del radicalismo filosófico, incluído, pues, el radicalismo cartesiano y kantiano, para incorporarlo a la praxis marxista y reencontrarlo allí liberado del formalismo y de la abstracción; es, pues, querer que lo subjetivo pase dentro de lo objetivo, que "el objeto" lo atrape o lo encarne, y que formen un solo conjunto". Este marxismo que quiere integrar la filosofía es el del filósofo antes del año 1850; luego irrumpe el socialismo *científico*, "y lo que es dado a la ciencia es robado a la filosofía". En la *Ideología alemana* ya se habla más bien de *destruir* la filosofía que de realizarla; todavía se nombra la dialéctica, pero ya no como "un modo de pensar paradójico, el descubrimiento, entre el dialéctico y su objeto, de una relación de implicación, la sorpresa de un espíritu que se descubre desbordado por las cosas, anticipado en ellas" (51). Son registradas científicamente las particularidades del objeto: *hay interacciones, saltos cualitativos, contradicciones*; pero la noción de una dialéctica original mediatizada, con títulos imprescriptibles, por la filosofía; la noción de una dialéctica que enseña la relativización del sujeto y del objeto, el movimiento de la sociedad hacia el conocimiento de sí, la verdad como totalidad presuntiva a alcanzar por una autocrítica permanente: todo esto se ha esfumado. Cuando, en sus últimos años, Marx desea reafirmar su fidelidad a Hegel, ese deseo no debe inducirnos a engaño: lo que ahora se busca en Hegel "ya no es la inspiración dialéctica, es el racionalismo para hacerlo jugar en beneficio de la "materia", de las "relaciones de producción" consideradas como un orden en sí, una potencia exterior y totalmente positiva" (52). Se trata de anexar la lógica de Hegel a la economía; pero la dialéctica marxista había quedado ya cosificada y reducida a bien poco; hasta tal punto, que para el marxismo posterior y hecha la excepción del conocimiento económico, el cual alcanza, sí, el ser, "nosotros estamos seccionados de la verdad, lo que vivimos es el resultado de largas cadenas de causas y efectos económicos, no podemos *comprenderlo*, es decir, deslindar las relaciones humanas implicadas en cada fase histórica y situarlas con

---

(51) Cfr. A. D., págs. 84-85.
(52) Cfr. A. D., pág. 86.

relación al "reino de la libertad", no podemos más que explicarlo por el proceso objetivo de la economía".

En resumen: el equilibrio siempre renovado y difícil entre lo subjetivo y lo objetivo se ha vencido decididamente del lado de lo objetivo y de lo exterior y se ha destruído, así, el resorte íntimo de la dialéctica: "la acción que cambiará el mundo no es ya la praxis, filosofía y técnica indivisas, movimiento de las infraestructuras, pero también llamada a toda la crítica del sujeto: es una acción del tipo del técnico, como la del ingeniero que construye un puente" (53).

La lectura que Merleau-Ponty hacía del marxismo en *Humanisme et terreur* y en *Sens et non-sens* era la lectura del marxismo original, el de la inspiración dialéctica primigenia; un marxismo más profundo, más fecundo, más próximo también a la figura de lo verdadero. Pero un marxismo que, a la postre, quedaba cancelado por la evolución de su fundador hacia la simplificación mecanicista. En *Les aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty adquiere conciencia plena de las recaídas de esa dialéctica, incluso en el pensamiento del propio Marx. "El conflicto del "marxismo occidental" y del leninismo se encuentra ya en Marx como conflicto del pensamiento dialéctico y del naturalismo, y la ortodoxia leninista ha eliminado la tentativa de Lukàcs como Marx mismo había liquidado su primer período filosófico" (54).

El cambio de actitud personal de Merleau-Ponty respecto del comunismo soviético, que era acusatoria, pero todavía ampliamente confiante en *Humanisme et terreur*, y ya abiertamente condenatoria en *Les aventures de la dialectique*, es acompañado de un cambio paralelo en la valoración del pensamiento marxista en su integridad; ya no es posible hacer, con respecto para el análisis histórico-crítico, una lectura según la intuición profunda y las categorías de la fenomenología existencial. En su último libro se hace patente que las recaídas de la dialéctica al naturalismo no puedan... ser vagamente imputadas a los "errores" de los epigonos: es preciso que tengan su verdad, que traduzcan una experiencia filosófica. Atestigua un obstáculo que el pensamiento marxista intenta, bien o mal, costear; es testimonio de un cambio en sus relaciones con el ser social a medida que pretende teórica y prácticamente dominarlo". Y anticipando la tesis final de su libro, añade Merleau-Ponty: "Como hace notar Korsch, el marxismo filosófico y dialéctico corresponde a los períodos de orto en que la revolución parece próxima; el

(53) *Ibid.*
(54) Cfr. A. D., pág. 87.

cientismo predomina en los períodos de decaimiento, cuando se acusa la distancia entre la historia efectiva y su lógica inmanente, cuando el peso de las infraestructuras se deja sentir, sea que, como al final del siglo XIX, el aparato capitalista se estabilice, sea que, como en la U. R. S. S., las dificultades de una economía planificada se precisen al uso. Entonces, el "sujeto" y el "objeto" se disocian, el optimismo revolucionario deja sitio a un voluntarismo sin misericordia, el aparato económico (...), que era, según Marx, una "relación entre personas mediatizado por las cosas", deja casi de aparecer como relación entre personas, se hace casi completamente una cosa" (55).

7. En su célebre libro *Geschichte und Klassenbewustsein* (1923), del cual el autor no consintió la reedición, Geor Lukàcs continuaba la inspiración dialéctica del joven Marx. Para Lukàcs, el motor de la dialéctica está en el paso del sujeto al objeto y del objeto al sujeto; no hay dialéctica de la naturaleza a la manera de Engels, sino a título secundario y derivado: la naturaleza ignora al sujeto. Merleau-Ponty denominaría a esta lectura de Marx, en buen lenguaje dialéctico, *marxismo occidental:* un marxismo como filosofía integral y sin dogma, que sabe que las relaciones interhumanas no son una suma de actos o decisiones personales, sino que *pasan por las cosas.* Las fuerzas materiales en el proceso productivo se saturan de vida espiritual y las conductas subjetivas se reifican, se enajenan, deponen su autonomía. "Este intercambio por el que las cosas se hacen personas y las personas cosas funda la unidad de la historia y de la filosofía." En el primer volumen de *El Capital* dice Marx que el capital no es "una cosa, sino una relación social entre personas mediatizada por cosas". El concepto de *alienación,* que para Hegel era aún una mera operación del espíritu sobre sí mismo, pasa a ser fundamental en Marx. "El materialismo histórico no es la reducción de la historia a uno de sus sectores: es el enunciado de un parentesco entre la persona y el exterior, entre el sujeto y el objeto, que funda la alienación del sujeto en el objeto, y fundará, si se invierte el movimiento, la reintegración del mundo al hombre" (56).

El solar de la historia es esa *materia humana* de que hablaba Marx, lugar ambiguo en que subyace una racionalidad lastrada, apesantada, enturbiada. El saber absoluto de Hegel, su filosofía dogmática de la historia, no podía pasar al marxismo sin la correc-

---

(55) Cfr. A. D., págs. 87-88.
(56) Cfr. A. D., págs. 46-47.

ción esencial consistente en disociar la racionalidad de la historia de toda idea de necesidad, y eliminar toda posibilidad de cobijar el *Weltgeist* en la materia. Como advierte Merleau-Ponty parafraseando a Lukàcs, el marxismo necesitaba justificar "de otra manera el sentido de la historia, y no puede hacerlo sino concibiendo una selección histórica que elimine las realidades antinómicas del curso de la historia, pero que no tiene ella misma, y sin la iniciativa de los hombres, el poder de suscitar un sistema coherente y homogéneo" (57). La transparencia dialéctica de Hegel concluía en una filosofía dogmática de la historia en que la razón preexistía a sus manifestaciones en el tiempo. La dialéctica marxista era, en principio al menos, una filosofía revolucionaria y abierta justamente porque tenía el sentido de la mediación y de la materia. "Considerando su pasado, el hombre encuentra retrospectivamente su sentido en el advenimiento de una racionalidad cuya ausencia no era primeramente simple *privación*, sino verdaderamente *un estado de no-razón*, y que en el momento en que aparece no tiene el derecho a subordinarse, lo que le precede más que en la medida exacta en que lo comprende como su propia preparación" (58). En el marxismo se suceden perpetuamente, cada vez a un nivel más superior, dos momentos: una lectura de la historia que hace aparecer su sentido filosófico y un retorno al presente que expone la filosofía como historia.

Lukàcs describe la génesis real de la sociedad capitalista en cuanto sociedad homogénea a través del trabajo y del mercado único. En esta sociedad cabe un cálculo del todo social, porque el sistema es deliberadamente racional; las ideologías pueden ser reconocidas como tales porque aparece la descompresión social característica de la sociedad de castas o de cualquier tipo de organización en compartimientos estancos. Pero el advenimiento de la sociedad capitalista no debe concebirse como un paso *necesario* a partir del precapitalismo, pues entonces utilizaríamos un esquema mecanista y egocéntrico de interpretación histórica (59). En el proceso de uno a otro, debe, no obstante, precisarse una indudable significación filosófica: el "devenir-sociedad de la sociedad" quiere decir que los hombres se ponen a existir los unos para los otros, que el todo social vuelve sobre su dispersión para totalizarse, que se concentra en torno de un proyecto anónimo por relación al cual

(57) Cfr. A. D., pág. 49.
(58) Cfr. A. D., pág. 48.
(59) "Lo que una concepción dialéctica exige es solamente que entre el capitalismo, allí donde exista, y sus antecedentes, la relación sea la de una sociedad integrada a una sociedad menos integrada..." (cfr. A. D., pág. 52).

ensayos, errores, progresos, una historia, son posibles; en fin, "que la existencia bruta se transforma en su verdad y tiende hacia la significación" (60).

El principio de una lógica de la historia no ha de interpretarse en el sentido de que todo problema planteado esté resuelto por anticipado, que la solución le preceda, sino en el de "la inmanencia en la historia de un problema o de una interrogación por relación a los cuales lo que acontece en cada momento puede ser clasificado, situado, apreciado como progreso o como progresión..." (61), *acumulado* a los demás resultados del pasado para constituir un solo todo significante. Es esto lo que quiere entenderse cuando se dice que el marxismo encuentra un sentido a la historia. Este *sentido* no supone que la realización de la sociedad esté subordinada a una esencia eterna, sino sólo que los momentos del desenvolvimiento de la historia se encadenan, se confrontan e integran progresivamente en un acontecimiento global. De este desarrollo, lo único que puede afirmarse es que la estructura del todo progresa: "el balance de las cuentas históricas muestra que, todo deducido, *hay una relación creciente del hombre al hombre,* y esto no impide que, en lo inmediato, el mueble construído por un artesano hable más elocuentemente del hombre que los muebles hechos a máquina" (62). Pero hay más: un progreso no es una adquisición definitiva, estabilizada, sino que debe ser seguido de otros. "Por el hecho mismo de que un progreso ha intervenido, cambia la situación y, para permanecer igual a sí mismo, le es necesario hacer frente a los cambios que ha suscitado"; todo progreso es relativo, ambiguo, porque encierra la amenaza de su decadencia. De ahí que la *revolución* que se *institucionaliza* "es ya decadencia si se cree hecha".

El sentido de la historia está expuesto a continua desviación y necesita perpetua reinterpretación; como en la percepción de objetos nunca son excluídas otras posibles perspectivas y, por ende, otros medios de percepción, así podemos decir que en la historia hay menos un sentido "que una eliminación del no-sentido. Apenas una dirección del devenir se ha iniciado cuando ya está comprometida, y es siempre retrospectivamente como un proceso puede ser afirmado" (63). La inestabilidad de todo balance queda expresada en la propia dificultad y provisionalidad del análisis actual

---

(60) *Ibíd.*
(61) Cfr. A. D., pág. 53.
(62) Cfr. A. D., pág. 54 (subrayado, nuestro).
(63) Cfr. A. D., pág. 55.

de la situación: "un análisis difícil será siempre necesario para determinar, en un momento dado, lo que guarda y lo que ha perdido la actualidad histórica. En un sentido, todo está justificado, todo es o ha sido verdadero; en otro, todo es falso, irreal, y el mundo comenzará cuando se lo haya cambiado. *La revolución es el momento en que estas dos perspectivas se unen*, en que una negación radical libera la verdad de todo el pasado y permite emprender su recuperación" (64). El momento exacto de esa contigüidad no es, sin más, evidente; en el seno de la revolución hay siempre un centelleo de lo verdadero y de lo falso y no es posible establecer una oposición rígida entre ambos. Para Marx, la conciencia no es "el hogar del ser social y tampoco el reflejo de un ser social exterior, sino un medio singular en el que todo es falso y todo es verdadero, en el que lo falso es verdadero en tanto que falso y lo verdadero es falso en tanto que verdadero" (65). Conciencia e historia son productos recíprocos y su reflexibilidad mutua es una exigencia de la teoría marxista de las ideologías.

Esta es la lectura marxista que hace Lukàcs del mundo de la historia. "Como se ve, no sobrevuela los acontecimientos, no busca en ellos la justificación de un esquema preestablecido, los interroga, los descifra verdaderamente, no les presta sino tanto sentido como exigen" (66). En Lukàcs, la filosofía permanece ligada a las articulaciones de la historia; no es sobrentendida como dogma, sino *practicada*. Cumple así la consigna de Marx al destruir la filosofía *realizándola*.

Pero esta jugosa complejidad habría de desagradar a los marxistas oficiales; ante sus exigencias, el propio Lukàcs hubo de claudicar.

8. Hemos examinado el sentido profundo del marxismo original. Ahora, el análisis de la teoría marxista del *proletariado* nos suministrará los elementos complementarios para un juicio final del marxismo actual.

En *Humanisme et terreur*, Merleau-Ponty hace una exposición brillante de la vertiente *humanista* del marxismo al polarizarlo en la teoría del proletariado. Los resortes íntimos de esta teoría constituyen la mejor piedra de toque para contrastar el destino del marxismo y los avatares de su interpretación.

La operación de puesta en perspectiva filosófica de la historia

(64) Cfr. A. D., pág. 56 (subrayado, nuestro).
(65) Cfr. A. D., pág. 57.
(66) Cfr. A. D., pág. 61.

tiene su contrapartida, para el marxismo, en un *hecho* histórico: la existencia del proletariado. El capitalismo suscita una clase de hombres que no pueden subsistir sin negar la condición de mercancía que se les imputa. "La lectura de la historia no es una simple aplicación de los conceptos de conciencia, de verdad, de totalidad mal disfrazados bajo los oropeles históricos, pues esta puesta en perspectiva es realizada en la historia misma por el proletariado" (67). El proletariado es una situación humana que confiere la *experiencia plena* de la libertad y de la universalidad que define al hombre. Según Marx, el desarrollo de la producción "ha realizado un *mercado mundial*, es decir, una economía en la que cada hombre depende en su vida de lo que pasa a través del mundo entero" (68). El proletariado descubre bajo las presuntas *leyes eternas* de la economía política, bajo las *cosas*, los procesos que enmascaran la dinámica social. El proletariado se descubre como mercancía, y, así, se distingue automáticamente de la mercancía. "La realización de la sociedad, que el capitalismo había esbozado, dejado en suspenso y, en fin, obstaculizado, es asumida por el proletariado porque él está, por posición, "en el foco de la *Vergesellschaftung*", al ser el fracaso mismo de la intención capitalista. Es a él a quien pasa la función "revolucionante" del capitalismo" (69). En la sociedad de la división del trabajo, de la economía generalizada, el proletariado, en tanto que siente en su intensidad máxima la dependencia estructural de las fuerzas productivas, experimenta mejor que nadie la situación de *alienación* o *exteriorización*. Dependencia y conciencia de la dependencia son las dos premisas de la revolución. Conciencia subjetiva de una situación *objetiva*, el conocimiento proletario de sí mismo significa "un conocimiento correcto de la situación entera...; en consecuencia, esta clase es, a la vez, sujeto y objeto del conocimiento" (70). El proletariado, en cuanto "autoconocimiento del objeto", provee de la identidad de sujeto y objeto que la conciencia filosófica percibe abstractamente como punto arquimédico de una filosofía de la historia.

La misión histórica del proletariado se concreta, entonces, como la de instituir una sociedad sin clases—en tanto que él es negación absoluta de las clases—; la misión filosófica consiste en que, en sí mismo, es el advenimiento de la verdad. La historia provee su

(67) Cfr. A. D., pág. 62.
(68) Cfr. H. T., pág. 122.
(69) Cfr. A. D., pág. 63.
(70) *Ibid.*

propia interpretación al producir, con el proletariado, la conciencia de sí misma.

Ahora bien: la conciencia proletaria de clase no es un estado de ánimo, ni un conocimiento, ni tampoco una concepción del teórico por persona interpuesta, sino una *praxis*, es decir, "menos que un sujeto y más que un objeto, una existencia polarizada, una posibilidad que aparece en la situación del proletariado, en la juntura de las cosas y de su vida..." (71); se trata del conocimiento como *intersubjetividad*. La noción de *praxis* es clave del pensamiento marxista, la que hace que no sea simple transposición materialista de Hegel. Engels, al hablar de la *praxis* como de "la experiencia y la industria", no ve sino lo que Marx calificaba de "la vulgar y judaica forma fenomenal de la *praxis*", descuidando su significación dialéctico-filosófica. Esta significación podría definirse como "el principio interior de actividad, el proyecto global que sostiene y anima las producciones y acciones de una clase, que dibuja para ella una imagen del mundo y de sus tareas en este mundo, y que, habida cuenta de las condiciones exteriores, le asigna una historia" (72). El sujeto de este *proyecto* es la afinidad o "parentesco de una ideología, de una técnica, de un movimiento de las fuerzas productivas, cada uno arrastrando al otro y recibiendo apoyo de él" (73). Así lo concebía también Lukàcs.

La *praxis* desborda el pensamiento de los proletarios individuos; pero no *es una ficción:* es la situación común de los proletarios y el sistema flexible de sus acciones. Un sistema abierto que es como un vector, una solicitación, un principio de relección histórica, un esquema de existencia. El sentido proletario de la historia no se ofrece bajo la forma de la posesión intelectual, bajo especie de *yo pienso,* sino como intercambio entre obreros y teóricos, en una conducta intersubjetiva de hombres vivos, en forma de comunicación, de frecuentación. El intercambio se funda en la conciencia universal del proletariado. "El proletariado es universal de hecho, visiblemente y en su vida misma. Realiza lo que es válido para todos, porque sólo él está más allá de las particularidades, solo en situación universal" (74). Inaugura, así, el acuerdo del hombre con el hombre, encarnando la humanidad y la universalidad.

Pero comoquiera que, como escribía Lenin, el proletariado *puro* es un caso límite; comoquiera que, de hecho, está "rodeado de

---

(71) Cfr. A. D., pág. 66.
(72) Cfr. A. D., pág. 67.
(73) Cfr. A. D., pág. 68.
(74) Cfr. H. T., pág. 125.

una masa extremadamente abigarrada de tipos sociales que marcan la transición del proletariado al semiproletariado (...), del semiproletariado al pequeño campesino (...), del pequeño campesino al campesino medio, etc." (75); comoquiera que está dividido en estratos territoriales, profesionales, etc., es claro que necesita un *Partido* que lo ilustre sobre sí mismo, que supla los obstáculos reales para una autoconciencia inmediata de una *praxis* proletaria que hace que una clase exista antes de ser conocida, que provea de una elaboración crítica, de una reinterpretación permanente, de una rectificación constante. "Estos controles son procurados por una praxis de grado superior", por "la vida del proletariado en el Partido", que no es un reflejo de la otra, o la otra en miniatura, sino que "arrastra la clase obrera más allá de lo que es inmediatamente, la expresa, y, aquí como en todas partes, la expresión es creadora". Pero esta expresión no puede ser arbitraria: "es necesario que el Partido demuestre ser la expresión de la clase obrera haciéndose aceptar por ella" (76). El reconocimiento del Partido por el proletariado es paralelo al reconocimiento del proletariado por el Partido; éste es "como un misterio de la razón: es el lugar de la historia en que el *sentido que es* se comprende, en que el concepto se hace vida". En esta teoría del proletariado radica la faz humanista del marxismo, lo que le distingue *a radice* de los movimientos totalitarios de tipo fascista (77). "El principio es que el Partido y sus jefes desarrollan en ideas y en palabras lo que está implicado en la práctica revolucionaria" (78). Precisamente porque la conciencia de clase no es un saber absoluto y anticipado, sino un proceso sujeto a continua corrección, rectificación, reinterpretación, el proletariado y el Partido marchan al unísono, en perpetua confrontación; el teórico va delante de la masa, pero solamente un paso por delante; las masas, conducidas, "pero no manejadas", aportan a la política del Partido "el sello de la verdad" (79). Y la verdad es concebida como un proceso de verificación indefinido, como una "autocrítica generalizada". Aunque el marxismo es una filosofía y una política de la violencia y no es dogmático, también es cierto que el maquiavelismo marxista se distingue del vulgar en que "transforma el compromiso en conciencia del compromiso, la ambigüedad de la historia en conciencia de la ambigüedad (...), que sitúa a los

---

(75) Cit. en H. T., págs. 125-26.
(76) Cfr. A. D., pág. 70.
(77) Cfr. H. T., págs. 132-35.
(78) Cfr. H. T., pág. 127.
(79) Cfr. A. D., pág. 72.

particularismos de la política local y las paradojas de la táctica en una perspectiva de conjunto" (80).

A la luz de esta breve semblanza, vemos cuán alejado está el auténtico marxismo de la prosa positivista. En resumen: podemos decir que "el pensamiento dialéctico, siempre en trance de sacar de cada fenómeno una verdad que lo sobrepasa, despierta a cada momento nuestra admiración ante el mundo y ante la historia" (81). El saber queda enraizado en la existencia.

9. Debemos preguntar, ahora, en qué ha venido a parar la fina relojería del pensamiento dialéctico en la práctica de los continuadores del marxismo de escuela. Porque en el momento de hacer un balance general del comunismo soviético, es importante conocer el destino del pensamiento dialéctico. "La historia intelectual del comunismo, incluso y sobre todo para un marxista, no es indiferente: es uno de los detectores de la realidad comunista" (82).

El libro de Lenin *Materialismo y Empiriocriticismo,* que había de ser la carta del marxismo ortodoxo, vendría a reafirmar que el materialismo dialéctico es un materialismo, y, en consecuencia, que supone un esquema materialista del conocimiento. "Diciendo de nuevo que el pensamiento es un producto del cerebro, y, a través de él, de lo real exterior, volviendo a tomar la vieja alegoría de las ideas imágenes, Lenin pensaba instalar sólidamente la dialéctica en las cosas" (83); pero este planteamiento gnoseológico arruina la dialéctica y retorna, así, "no solamente más acá del joven Marx, sino más acá de Hegel" (84). El resultado es una mezcla de hegelianismo y cientismo, un eclecticismo comunista que sustituye la *praxis* total por la acción tecnicista y el proletariado por el revolucionario profesional. Se trata de "un sistema de doble juego filosófico que *desarma la dialéctica* al negar al sujeto el juicio de la historia, la apreciación intrínseca de la literatura como de la política; pero que hace creer que continúa funcionando allá abajo, en las infraestructuras y en el misterioso futuro que preparan, que honra la dialéctica de lejos, sin practicarla, sin desmentirla, la

---

(80) Cfr. H. T., pág. 129. "Los grandes marxistas han sentido tan bien que los problemas de organización dirigen el valor de verdad del marxismo, que han llegado hasta admitir que no deben ser impuestas a los proletarios tesis contra su opinión, por muy fundadas que se quiera..." (cfr. A. D., pág. 71).
(81) Cfr. A. D., pág. 78.
(82) Cfr. A. D., pág. 80.
(83) Cfr. A. D., pág. 82.
(84) Cfr. A. D., pág. 89.

anula como instrumento crítico, no la conserva más que como punto de honor, justificación, ideología" (85).

Veamos muy brevemente cómo el equívoco de la filosofía marxista *ortodoxa* remite a otro equívoco más grave: el equívoco de la revolución misma. En *la acción,* precisamente, es donde aparece sin paliativo el equívoco teórico del materialismo y de la dialéctica. "Se ha mostrado con frecuencia que la revolución rusa, definida por Lenin: los soviets más la electrificación, se ha concentrado en la electrificación y ha colocado una serie de poderes, de aparatos y de distancias sociales que compartimentan la sociedad revolucionaria y hacen de ella poco a poco otra cosa. Es un equívoco análogo el que encontramos en la filosofía comunista: una dialéctica que toma precauciones contra sí misma y se instala en el ser, fuera de contestación, pero también fuera de uso. O bien un realismo que se cubre con el punto de honor de la dialéctica. De todas maneras, un pensamiento a cuya sombra se hace otra cosa" (86). El punto sublime de equilibrio de los opuestos, que Marx había creído encontrar en la vida del Partido, en el que espíritu y materia serían indiscernibles, lo mismo que el sujeto y el objeto, la disciplina y el juicio, no ha podido ser mantenido y ha renacido la oposición.

Trostky ofrece un ejemplo comprobatorio: su experiencia política constituye un caso excepcionalmente interesante en que la dialéctica auténtica, concreta y sin mito, es puesta a prueba y se revela como irrealizable. Aunque no es filósofo, Trotsky ha dejado en sus escritos una doctrina del Partido y del proletariado que recoge, en lo esencial, las mejores esencias del marxismo. Sin embargo, entre los años 1923 y 1927, cuando todavía podía defender su política contra la potencia creciente de Stalin, no hace nada por llevar la discusión ante el proletariado, ante las masas, como exigiría una política del Partido auténticamente marxista. La mirada retrospectiva sobre esos años, después de haber abandonado la U. R. S. S., es una interpretación interesada y que se contradice. Refiriéndose a su libro *Mi vida,* Merleau-Ponty dice perspicazmente que "el relato racionaliza *a posteriori* un equívoco que no ha sido voluntario" (87). La verdad es que en los años en que fué miembro del Comité Central se prestó a todas las maniobras del Partido. Ahora bien: "Si Trotsky ha omitido el hacer jugar la democracia del Partido contra las maniobras del Comité Central, esto no es clarividencia histórica:

---

(85) Cfr. A. D., pág. 98 (subrayado nuestro).
(86) Cfr. A. D., págs. 98-99.
(87) Cfr. A. D., pág. 109.

es ceguera. Queda por explicar esta ceguera en un hombre de Estado y un revolucionario tan experto" (88).

El problema para él era el de saber si la degeneración del Partido y su desviación del esquema teórico afectaba o no a lo esencial. Si en 1927 estimaba que el Partido ya no era el Partido, y que había desembocado en una reacción *termidoriana*, habría debido denunciar entonces la situación: "Lo que retenía a Trotsky para hacerlo es que la dialéctica materialista no preveía la hipótesis, y que se trataba en suma de ponerla en cuestión" (89) .Sólo preveía las divergencias—siempre secundarias, por definición—en el interior del Partido; pero no admitía, por esencia, la posibilidad de que la verdad del Partido no estuviese ya *en* el Partido, sino *toda* en Trotsky; esto es filosóficamente imposible para la dialéctica marxista. *Termidor* es concebible en una revolución burguesa; impensable en una revolución proletaria.

No seguiremos paso a paso el análisis matizadísimo que hace Merleau-Ponty de la conducta de Trotsky. Señalaremos solamente el problema de fondo, esta vez filosófico, que plantea su conducta.

El hecho fundamental es que la revolución había surgido en un país atrasado, en el que el proletariado no estaba formado por un largo período de industrialización (90), y Trotsky es uno de los que más agudamente lo manifiestan. Por este primer hecho paradójico, la dialéctica histórica ha funcionado en condiciones también paradójicas. Entonces, el proletariado y su Partido no pueden ser los portadores de una dialéctica del tipo marxista; todo el acento cae del lado de las infraestructuras económicas y surge el "fetichismo" de la colectivización y de la planificación. El proceso intelectual de Marx ya había desplazado las perspectivas originales; en efecto, "Marx no ha cesado de incrementar el peso de los factores objetivos de la historia, y el bello paralelismo de los años de juventud entre la realización de la filosofía y la del socialismo ha sido roto por el "socialismo científico" en beneficio de las infraestructuras" (91). Un azar histórico—o quizá nada más alejado de un azar—obligaría a cargar aún el énfasis en la vertiente objetiva de aquella dialéctica malparada; y, así, la tesis estrepitosa de la *revolución permanente* vino a reemplazar la de una *maduración progresiva*. "El medio de la revolución eran cada vez menos las relaciones

---

(88) Cfr. A. D., pág. 110.
(89) Cfr. A. D., pág. 111.
(90) Para este punto es interesante el estudio "Marx and Russia", de Isaac Deutscher, en su libro *Heretics and Renegades*, Londres, H. Hamilton, 1955, páginas 68-78.
(91) Cfr. A. D., pág. 114.

entre personas y cada vez más las "cosas" y sus necesidades inmanentes" (92). Antes de estarlo en Trotsky, la contradicción y el equívoco están en la revolución rusa y, en último término, en el *realismo* de Marx. La idea de un socialismo inscrito en las cosas refuerza la libertad de iniciativa del Partido; es siempre legítima la intervención de éste para eliminar por todos los medios obstáculos o resistencias que pueden no ser sino *aparentes.* "Presentándose como el reflejo de lo que es, del proceso histórico en sí, el socialismo científico repone en primer plano el conocimiento que las *Tesis sobre Feuerbach* subordinaban, se ofrece el plato de un saber absoluto y, al tiempo, se autoriza a extraer de la historia por la violencia un sentido que está en ella, pero profundamente oculto" (93). La dialéctica se descuartizó en subjetivismo y objetivismo extremos. Cuando Marx, en su segundo período, dice que la revolución está ya presente antes de haber sido reconocida—proyectando en el socialismo la racionalidad hegeliana de un saber preexistente en su manifestación y, finalmente, absoluto—, en dicho momento introduce el extremismo y el fermento de muerte de la dialéctica. Entonces la tesis de la revolución permanente según la cual hay que forzarle la mano a la historia, de que es necesario saltar las fases de desarrollo, irrumpe por sí sola. Entonces es patente la actitud ingenua de teóricos como Kautsky, "esperando que el proceso histórico pase por su mesa de trabajo"; habrá que decir, con Lenin, "que el revolucionario está condenado durante mucho tiempo a *golpear sobre las cabezas,* y que es necesario un esfuerzo interminable para formar la sociedad sin clases y para conducir la historia por el hierro y por el fuego a que exprese su sentido" (94).

Esta *Stimmung* de la verdad y de la violencia, voluntarismo asentado en un saber *absoluto,* se generaliza y el terror desaloja al humanismo. Se habla, así, de "un mecanismo interno" de la acción revolucionaria que habilita a un país atrasado y sin madurez proletaria para alcanzar la sociedad sin clases: "Incluso si el Partido se engaña y degenera, incluso si es ganado por el reflujo revolucionario, el mecanismo interno de la revolución permanente puede, de repente, reconducirlo a sí mismo. Una sola hipótesis estaba excluída: que un Partido nacido del movimiento proletario y llevado al Poder por él pudiese no sólo degenerar, sino volverse contra la revolución; y estaba excluída por el materialismo, por esta idea de

(92) Cfr. *ibíd.*
(93) Cfr. A. D., pág. 127.
(94) Cfr. *ibíd.*

que la sociedad sin clases estaba inscrita en el proceso de producción capitalista..." (95).

Trotsky no sacó jamás la enseña filosófica de su fracaso; si hubiese revisado el cuadro permanente de su acción y de su pensamiento, habría tenido que abandonar la doctrina materialista.

La experiencia de Trotsky nos lleva a esta conclusión: Que "el materialismo afirma que la dialéctica reside en la materia del todo social, es decir, que el fermento de la negación es aportado por una formación histórica existente: el proletariado. De ahí la idea del proletariado como *Selbstaufhebung*, o aún, la idea de la revolución permanente, o sea, de una negación continuada, inmanente al mecanismo interno de la historia. Así realizada en el mundo, la negatividad puede ser en él captada como una fuente o una materia sutil. El Partido que trabaja para poner en el Poder al proletariado puede prevalerse de ella, y la sociedad que prepara es, como por definición, autocrítica permanente, sociedad sin clases o verdadera sociedad. *Desgraciadamente, un Gobierno, incluso revolucionario, un Partido, incluso revolucionario, no es una negación.* Para instalarse en el terreno de la historia es preciso que existan *positivamente.* Lo que ellos hacen no lo hacen *quatenus*, lo hacen absolutamente y, al menos en el instante, no hay dictadura más que de lo positivo" (96). He aquí el gran equívoco del marxismo y el resultado de la ilusión del propio Marx. Esta situación paradójica explica todas las demás: El presunto milagro del flujo revolucionario, el mito de la *negatividad encarnada* en la historia, *instituída*, de la *revolución permanente*, concluye en el gobierno de los funcionarios. Este paso de lo negativo a lo positivo, transforma todas las identificaciones mediatas de la dialéctica en identidades reales: "el proletariado *es* la revolución, el Partido *es* el proletariado, los jefes *son* el Partido, no como la diferencia, sino como el ser es el ser, y desde este momento, el doble sentido y el equívoco son la ley del sistema..." (97). Este equívoco estaba ya presente cuando Marx puso la dialéctica en las cosas. Recomenzar el bolchevismo fuera del bolchevismo, como hacen Trotsky y otros marxistas disidentes; recomenzar a Marx como si su filosofía no estuviera afectada por el fracaso comunista, no tiene sentido.

En primer término, habría que saber si el hecho de que la revolución no haya aparecido en los países adelantados es puro azar o, más bien, "no es el esquema tipo Marx el que hay que poner

---

(95) Cfr. A. D., págs. 119-20.
(96) Cfr. A. D., pág. 121 (subrayado nuestro).
(97) Cfr. A. D., pág. 122.

en cuestión, si la revolución proletaria no está esencialmente ligada a la estructura de los países atrasados" (98), y si no representa ya, así, el futuro prometido a las sociedades capitalistas. Si bien las tesis del desarrollo desigual, de la revolución permanente y, aún, de la revolución en un solo país, están en cierto modo implícitas en el pensamiento del último Marx, estas tesis *revolucionan* su pensamiento: la revolución ya no nace de un germen madurado durante largo tiempo, sino por *transcrecimiento,* por el mecanismo interno de un *conflicto* amplificado. Por esto, aun en las sociedades maduras, el hecho revolucionario puede tardar indefinidamente. La revolución rompe la historia más que proseguirla.

No obstante, el bolchevismo explota ambas tesis: la de la continuidad-maduración y la de la discontinuidad-revolución permanente. "Estas dos tesis no están reconciliadas, son en el marxismo yuxtapuestas, y Marx contaba, para hacer la síntesis, con el crecimiento del proletariado en su Partido." Pero el resultado dentro del bolchevismo es que "una de las dos actitudes se hace la simple máscara de la otra: se crea en su integridad en nombre de la verdad; se usa de la violencia con tanto menos escrúpulo cuanto que esta violencia, dícese, está inscrita en las cosas" (99). Estas conclusiones han desplazado de tal manera las perspectivas originales, que, como dice Merleau-Ponty, ya no hay más razones para conservarlas "y hacer entrar en ellas por la fuerza a los hechos, que para ponerlas en perspectiva sobre la República de Platón" (100).

10. Tras un estudio prolijo de las *aventuras* de la idea dialéctica, tras haberla estudiado en Max Weber, en Marx, en Lukàcs, en Sartre, Merleau-Ponty se pregunta si la dialéctica es un mito, una ilusión. Su respuesta es clara: "la ilusión era solamente *precipitar en un hecho histórico, el nacimiento y el crecimiento del proletariado, la significación total de la historia,* creer que la historia organizaba por sí misma su propia recuperación, que el poder del proletariado sería su propia supresión, negación de la negación" (101). La idea de la *dialéctica* se reconoce en muchos aspectos profundos del pensamiento de Weber, de la filosofía de la historia de Lukàcs en su libro de 1923 y del joven Marx (102); pero

(98) Cfr. A. D., pág. 125.
(99) Cfr. A. D., pág. 127.
(100) Cfr. A. D., pág. 128.
(101) Cfr. A. D., pág. 276 (el subrayado es nuestro).
(102) El caso de Sartre es diferente. En "Les communistes et la Paix" (cfr. *Les Temps Modernes,* núm. 81, 84-85, 101) y en "Réponse à Lefort" (cfr. *ídem,* núm. 89), Sartre cree poder fundar la política comunista a partir de sus propios principios y en razones distintas, si no opuestas, al pensamiento

de Marx. Sartre pretende fundar la acción comunista rehusando toda productividad a la historia y haciendo de ésta "el resultado inmediato de nuestras voluntades y, por lo demás, una opacidad impenetrable" (cfr. A. D., pág. 134). Frente al extremo objetivismo del en-sí del marxismo oficial, Sartre levanta el extremo subjetivismo del para-sí. Pero esta polaridad en la motivación no excluye la coincidencia en las consecuencias: "...que sea en nombre de un saber teórico que sólo el Partido posee, o en nombre de un no-saber absoluto, y porque en una historia que es un caos todo vale más que lo que existe, la acción del Partido está sustraída a los criterios de sentido. La filosofía del objeto puro y la del sujeto puro son igualmente terroristas" *(ibíd.)*. La dialéctica queda igualmente desmantelada y *lo social* aparece como algo manipulable sin ningún criterio histórico y a merced de cualquier activismo político.

En esta nota no es posible sino apuntar brevísimamente los aspectos de la crítica que opone Merleau-Ponty a este modo de pensar. Advirtamos que Sartre da cuenta del comunismo actual a la luz de una filosofía según la cual el proletariado *se pone* a sí mismo en la historia por la actividad *pura*, por una libertad radical: "...la praxis ... es, pues, la vertiginosa libertad, el poder mágico que tenemos de hacer y de hacernos lo que sea" (pág. 179). Entre *lo que ha sido* y *lo que será* no existe término medio, los posibles son todos a igual distancia, sólo hay querer actual. La política del Partido es "*la única posible,* no porque traduzca rigurosamente en los términos de hoy los temas de una política proletaria, sino porque nadie tiene la palabra para proponer otra" *(ibíd.)*.

El análisis de Sartre, al justificar la política comunista al margen de la filosofía marxista, conduce al absurdo; pero a un absurdo de hecho: el absurdo de una política que invoca a Marx y practica lo contrario. La filosofía sartriana de la historia—que tan bien se acomoda al oportunismo de la política soviética del terror—está orientada por la idea de una *transparencia de la conciencia:* hay hombres y cosas, y entre ambos solamente escorias de la conciencia. "No hay otra verdad que la verdad de conciencia, y el *hacer* es iniciativa absoluta, sin raíces" (nota en pág. 186). Los temas sartrianos de la raíz, lo viscoso y la situación—que dan una apariencia tan seductora a la filosofía de Sartre—quedan marginalizados al establecer el estatuto ontológico del sujeto, para el que no juega la idea de *encarnación*. El espesor social, el dominio de la historia como entredós que vincula sujeto y objeto, la praxis intersubjetiva en sentido dialéctico, todo esto no cuenta en la ontología de Sartre; la historia se hace por una acción pura, sin complicidad exterior. Entre la conciencia y lo en-sí no hay soldadura significante. La continuidad en la historia no existe, porque no hay un *sentido objetivo* a descifrar, que vincularía individuos y generaciones en un universo común de significaciones motivantes. "Puesto que hay, cara a cara, hombres y cosas (...), las voluntades no continúan viviendo de una idea decadente o fecunda en las cosas en las que ponen su marca: son breves señales que una conciencia hace a otra, separada de ella por el muro del ser. Si los que las reciben se inspiran en ellas, tienen, de lo que hacen, el mérito o el demérito enteros, no continúan, recomienzan" (pág. 198). Todo sentido, acción o significación son, para Sartre, *subjetivos:* "Porque se remonta siempre de las significaciones abiertas e inacabadas al puro modelo de la significación clausal tal como se ofrece a la conciencia lúcida, Sartre se ve obligado a imputar todos los hechos históricos a las acciones datadas y firmadas de las personas y conduce a una especie de *mitología metódica*" (pág. 193); propone, así, una *lectura mitológica* de la historia.

Según este modo de pensar, la *historia,* como dominio de la intersubjetividad, aparece, a la postre, negada, volatilizada. Para una conciencia diáfana, lo social o intersubjetivo no llega ni siquiera a constituirse. Si el orden de la acción, como zona intermediaria entre lo subjetivo y lo objetivo, "no aparece en los análisis de Sartre, es porque lo social no puede entrar en su filosofía del cogito más que por la vía del *alter ego:* sólo un otro yo mismo puede contestar el pensamiento que yo tengo de mí, si soy un ser pensante. Inversamente, él no puede tener valor de yo más que contestando el mío, y yo no puedo recuperarlo sino respondiendo a la magia de la mirada por la contramagia de la acción pura. La "socialidad" dada es un escándalo para el yo pienso..." (pág. 208). Lo social pierde su entidad para quedar reducido a la polaridad de lo contradictorio. Por esta vía discurre el "*ultra-bolchevismo*"

la dialéctica es, por principio, "un pensamiento con varios centros y varias entradas y que necesita tiempo para explorarlas todas" (103). Lo que ha fracasado no es la dialéctica como trama y trasfondo de la historia, sino la pretensión de concluir ésta "en un fin de la historia o en una revolución permanente, en un régimen que, siendo la contestación de sí mismo, no tenga ya necesidad de ser contestado desde fuera, y, en suma, no tenga ya un fuera" (104). La noción de un *fin de la historia* es más hegeliana que marxista y, en el fondo, una idealización que ni siquiera traduce el pensamiento central de Hegel (105). Pero si se elimina este concepto, la idea de una revolución permanente queda también relativizada, exigiendo una oposición en el interior de la revolución. En un régimen comunista, sin embargo, esta oposición se asimila a la caricatura de la crítica *oficial*. Lo importante es que no sólo el comunista, sino todo régimen revolucionario, elimina la oposición y se tiene por un absoluto. En toda revolución, en cuanto logra afirmarse, subsiste siempre un algo de esa creencia en un fin de la historia; aun la revolución proletaria se despoja, al acceder al Poder, de su sentido dialéctico-filosófico, hace lo contrario de lo que dice e instala en el Poder una nueva *élite*.

Pero no existe dialéctica sin oposición y libertad; y por esto no hay por largo tiempo libertad y oposición en una revolución.

---

de Sartre y su justificación de la política en cuanto creación pura, arbitrio y terror. Explica la figura real del marxismo soviético desalojando de la explicación el orden de razones que el marxismo invoca todavía como mera reminiscencia histórica de una dialética volatilizada en la práctica. (En su ensayo titulado "Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme", Simone de Beauvoir ha querido reivindicar el pensamiento de Sartre. Cfr. *Temps Modernes*, núms. 114-115, páginas 2072-2122.)

(103) Cfr. A. D., pág. 274.

(104) Cfr. A. D., págs. 276-77.

(105) En la historia no podemos salirnos de la historia; ni la historia, *por sí misma*, prepara la superación de *sí misma*. La dialéctica o no es nada o es un proceso en sí inacabado respecto de un presunto cumplimiento interno o inmanente. La teleología marxista de la historia—la historia como autocancelación de la enajenación—supone la cancelación de la dialéctica, pues no es posible imaginar, según ella, nuevas constelaciones sociales superadoras de una sociedad sin clases. Este resultado paradójico constituye una proposición dogmática, es decir, sin justificar. Las antinomias del marxismo, no sólo como filosofía, sino también como política, desembocan todas en dicha hipótesis caprichosa. Como advierte H. Barth, la teoría de la historia de Marx está condenada a combinar dos visiones heterogéneas: la necesidad y la libertad. Una doctrina que parte del hombre como realidad radical concluye en una concepción instrumental del hombre y en la afirmación cósmica de una "gran ley del movimiento histórico" que mediatiza, como lo radical, relaciones económicas: "La funcionalización del hombre sobre la base de las condiciones materiales de producción transforma al hombre, que, según Marx, hace la historia, en un personaje completamente ilusorio" (cfr. H. Barth, *op. cit.*, páginas 158-161). En esa fórmula está patente la lejanía del marxismo original de la reincorporación *positivista* operada ya en vida del fundador.

De ahí esta conclusión general de Merleau-Ponty: "Las revoluciones son verdaderas como movimientos y falsas como regímenes" (106). Esta es una constante de la problemática histórica.

La gran enseñanza de la historia de las revoluciones es que "hay, al mismo tiempo que un progreso histórico, un apisonamiento, una merma, un atasco de la historia, y, al mismo tiempo que una revolución permanente, una decadencia permanente, que alcanza a la clase dirigente a medida que dirige y dura..." (107). Lo cual no significa que todo sea vano y que nada haya que hacer: "la lucha es cada vez distinta, el mínimo de justicia exigible se eleva y, por otra parte, el conservatismo es la utopía". La revolución es un proceso indefinido, una secuencia histórica sin fin, es decir, que "la revolución que recrearía la historia lo es al infinito, que hay una analogía de las clases dirigentes en tanto que dirigentes y de las clases dirigidas en tanto que dirigidas..." (108). La revolución proletaria quiere superar esa constancia y postula el milagro de una dictadura que emplee las mismas armas de la burguesía sin, a su vez, aburguesarse.. La ley de la historia—que, en rigor, no es una ley—es la *ambigüedad*, la merma de los principios y de la energía, el equívoco y la involución por debajo del progreso, de la incoación operante de los principios, de la evolución. En la revolución, el éxito y el fracaso van juntos. Hay siempre un exceso del *mecanismo interno* sobre las condiciones objetivas, un exceso de la fuga sobre la *técnica*, de la clase montante sobre la clase en el Poder, de la sociedad civil sobre el Estado, que ningún proletario puede anular o cancelar.

"Se puede, sobre esta base, tener simpatía por las revoluciones, juzgarlas inevitables en ciertos momentos, comprobar sus progresos e, incluso, asociarse a ellas: no se crea en ellas como ellas creen en sí mismas, no se las *hace*, no se es revolucionario" (109). Lo vituperable del comunismo soviético no es tanto su política y su realidad como su hipocrecía y mixtificación. La desilusión sería saludable si fuese explícita y lúcida; pero si fuese así y se confesase, la U. R. S. S. dejaría de ser la patria de la revolución. Le es necesario, entonces, mantener a toda costa "la ficción del Poder proletario, de la democracia *directa* y del perecimiento del Estado, tanto más enérgicamente cuanto más alejada está de ello" (110). Tal vez nadie está más convencido de esto que el hombre soviético infor-

(106) Cfr. A. D., pág. 279.
(107) Cfr. A. D., pág. 295.
(108) Cfr. A. D., pág. 296.
(109) Cfr. A. D., pág. 298.
(110) Cfr. A. D., pág. 299.

mado: éste sabe muy bien que sólo hay *progresos* relativos, y que el comunismo de hoy confina con el *progresismo;* pero no lo confiesa públicamente, porque entonces se privaría del derecho moral a exigir todos los sacrificios.

El balance del comunismo soviético aparece expresado en Merleau-Ponty de esta manera: "La síntesis marxista de lo subjetivo y de lo objetivo se deshace en dos formaciones terminales: de una parte, un objetivismo extremo que no permite ya discernir el sentido del sistema; de la otra, una teoría de la revolución permanente que, al contrario, sobrestima los factores intersubjetivos, pero que a su límite recusa toda revolución instituída y, por tanto, la idea misma de revolución" (111). El inmenso aparato político y económico que el comunismo ha construído en la U. R. S. S., "con sus disciplinas y sus privilegios, en el momento en que se muestra eficaz para edificar una industria o poner al trabajo a un proletariado nuevo, evacua el terreno del proletariado como clase dirigente y deja sin herencia al misterio de civilización que, según Marx, llevaba el proletariado occidental" (112).

11. En esta perspectiva, el problema de nuestra hora se perfila con nitidez. Para nosotros, europeos de la segunda mitad del siglo XX, la cuestión es saber "si no hay ya porvenir en un régimen que no pretende rehacer la historia por la base, sino solamente cambiarla, si no es este régimen lo que hay que buscar en lugar de entrar una vez más en el círculo de la revolución" (113).

Los proletariados francés, alemán, italiano, etc., ¿pueden esperar *más* de un régimen de dirección comunista que del que sufren en la actualidad?... Faltan datos suficientes de todas clases para una respuesta completa, pues la sociología de los países comunistas está por hacer. Allí donde la opción es entre la miseria y el aparato comunista, la decisión es evidente; donde, por el contrario, existen los sistemas modernos de producción, habría que saber si el comunismo vale lo que cuesta. Existen dos maniobras rivales que impiden que se considere al comunismo como incógnita a conocer: la comunista, que quiere hacerse pasar por heredera de Marx; la anticomunista, que intenta eliminar, desconociéndolos, los problemas que Marx planteó. Nostalgia de comunismo y neurosis anticomunista. "Esta situación—escribe Merleau-Ponty—no puede concluir

---

(111) Cfr. A. D., pág. 300.
(112) Cfr. A. D., págs. 300-301.
(113) Cfr. A. D., pág. 279.

sino con el nacimiento de *una izquierda no comunista*" (114). En *Humanisme et terreur,* Merleau-Ponty formulaba una política de espera y concedía aún cierto margen de confianza a la U. R. S. S. para realizar la revolución mundial proletaria; en *Les aventures de la dialectique,* su posición ha experimentado un giro decisivo. "El artículo primero de esta nueva izquierda—dice—debería ser que la rivalidad de los EE. UU. y de la U. R. S. S. no es la de la "libre empresa" y del marxismo. Bajo el palio de filosofías que datan de un siglo o dos, las políticas establecidas construyen muy otra cosa" (115). El *acomunismo,* condición de conocimiento de la U. R. S. S., ha de ser simultáneamente crítica del capitalismo. Comunismo y capitalismo son casos particulares de una *economía generalizada.* "Esta toma de conciencia y, con ella, la acción que imponga son la tarea de una izquierda no comunista, que no será, pues, un compromiso entre las ideologías dadas" (116).

Debe seguirse hablando de *liberalismo,* pero en un nuevo sentido. El nuevo liberalismo no trata de "volver a la filosofía optimista y superficial que reduce la historia de una sociedad a conflictos de opinión especulativos..."; este liberalismo está constituído por su exigencia de un respeto a la personalidad, a la expresión de esta personalidad y a la salvaguarda contra la coacción y la tiranía ideológica y política. "Si se habla de liberalismo es en el sentido de que la acción comunista, los movimientos revolucionarios, no son admitidos más que como amenaza útil, como continua llamada al orden, que no se cree en la solución del problema social por el poder de la clase proletaria o de sus representantes, que no se esperan progresos más que de una acción que sea consciente y se confronte con el juicio de una oposición. Como el liberalismo heroico de Weber, éste hace entrar en su universo incluso lo que lo contesta..." (117). Para Merleau-Ponty, la huelga y el Partido comunista deben ser admitidos como armas excepcionalmente fuertes

---

(114) Cfr. A. D., pág. 302 (subrayado nuestro).
(115) *Ibid.*
(116) Cfr. A. D., pág. 303.
(117) Cfr. A. D., págs. 303-304. Recientemente, Pierre Hervé, escritor comunista, escribía en *La Révolution et les fétiches* (París, Table Ronde, 1956) que no es posible saber si "las críticas son falsas antes que sea establecida una discusión" (pág. 94). Hasta qué punto se han corroborado como indispensables la crítica y la discusión, incluso en el campo del comunismo occidental, nos lo dice este párrafo, que reproducimos, del autor de *L'homme marxiste:* "La libertad, hemos oído afirmar, es la libertad de decir la verdad. Dicho de otro modo: sería la libertad de decir la verdad establecida y consagrada. En estas condiciones, no habría ya progreso de las instituciones y de los conocimientos, puesto que no habría, a guisa de libertad, más que el derecho a decir lo que está oficialmente proclamado" *(ibid.).* Es aleccionador leer estos propósitos de la pluma de un militante del Partido comunista.

para una clase excepcionalmente débil. La *izquierda no-comunista* habría de plantearse los mismos problemas de Marx, pero al nivel social de un mundo de la técnica ya muy alejado del siglo XIX. Positiva y negativamente expresada, esta izquierda "es para nosotros ese doble *parti pris* de plantear el problema social en términos de lucha y en rehusar la dictadura del proletariado" (118).

La izquierda no comunista y el liberalismo heroico postulan, desde su perspectiva de pugna política, los cauces de discusión tradicionales: el Parlamento, el diálogo y los controles democráticos como garantía de la oposición y de la crítica. "En cuanto a los límites de la acción parlamentaria y democrática, los hay que son inherentes a la institución y deben ser aceptados, pues el Parlamento es la única institución conocida que garantiza un mínimo de oposición y de verdad. Hay otros que son inherentes a los usos parlamentarios y a las maniobras; éstos no tienen derecho a ningún respeto. Pero pueden ser denunciados al Parlamento mismo" (119).

Con este planteamiento, Merleau-Ponty entiende poder acceder al problema político-social sin perder nunca los dos extremos de la cadena: la justicia social y la libertad. "El único postulado de esta actitud es que la libertad política no sea solamente y necesariamente una defensa del capitalismo" (120). La dialéctica necesita de la libertad; pero, igualmente, cierto tipo de libertad—de libertad capitalista—puede destruir la dialéctica. La izquierda no-comunista no cree que las instituciones capitalistas sean los únicos mecanismos de explotación; cree que es necesario hacer un análisis del cambio de sentido de esas instituciones y establecer un programa en consecuencia. En esta línea de acción habrá que proceder, no sólo por *planes,* sino incluso por *balances.* Una política debe ser siempre una política *concreta* (121).

---

(118) Cfr. A. D., pág. 304.
(119) *Ibíd.*
(120) Cfr. A. D., pág. 305.
(121) El pensamiento político de Merleau-Ponty no deja de recordar, en sus conclusiones prácticas, la intuición camusiana de la *medida* y del *límite* como características de la *révolte* frente a lo que es *revolución* indefinida. El trasunto político de la actitud de *révolte* es el *sindicalismo revolucionario.* "La revolución del siglo XX, al contrario, pretende apoyarse en la economía; pero es primeramente una política y una ideología. No puede, por función, evitar el terror y la violencia hecha a lo real. A pesar de sus pretensiones, parte de lo absoluto para modelar la realidad. La *révolte,* inversamente, se apoya sobre lo real para encaminarse hacia un combate perpetuo por la verdad. La primera intenta cumplirse de arriba abajo; la segunda, de abajo arriba" (cfr. A. Camus, *L'homme revolté,* París, Gallimard, 1951, pág. 368). Por esto, "hay para el hombre una acción y un pensamiento posibles al nivel medio que es el suyo. Toda empresa más ambiciosa se revela contradictoria. El absoluto no se alcanza ni, sobre todo, se crea a través de la historia. La política no es la religión, o, si no, es inquisición" (*íd.,* pág. 373).

Por alejada que pueda parecer la actual actitud no-comunista de Merleau-Ponty respecto de las tesis de *Humanisme et terreur*, hay un hilo seguro que enlaza ambos momentos: es una intuición profunda de la condición humana, del mundo intersubjetivo en el que "la unidad y la razón no *son*, y en que las opiniones son conllevadas por opciones discordantes de las que no podemos dar enteramente razón..."; un mundo en el que "la duda y el desacuerdo son hechos, pero también esta extraña pretensión que todos tenemos de pensar lo verdadero, nuestro poder de pasar a otro para juzgarnos, nuestra necesidad de hacer reconocer por él nuestras opiniones y de justificar ante él nuestra elección; en una palabra, la experiencia de otro como *alter ego* en medio de la discusión" (122).

Esta abertura de la inteligencia, dialéctica porque es diálogo; esta sensibilidad de la contingencia y del signo de cada tiempo, descalifican toda acusación de inconsecuencia; la inconsecuencia es el anverso de las posiciones absolutas. Cuando en *Humanisme et terreur* Merleau-Ponty mantenía que la dialéctica marxista aún jugaba a través del mundo y que su verificación era la verificación de una razón del proletariado, ya que la lucha de los partidos comunistas guardaba todo su valor como negación; cuando en *Les aventures de la dialectique* afirma que, tras las contingencias políticas de los últimos ocho años, las posiciones se han clarificado, que el *attentisme marxiste* no es sino ensueño y que no puede seguirse pensando que el marxismo continúa siendo verdadero "a título de crítica o de negación, sin serlo como acción o positivamente", porque esto es olvidar la identidad de práctica y teoría y, en especial, situarnos fuera de la historia y, sobre todo, del marxismo; cuando, repetimos, Merleau-Ponty afirmaba entonces aquello y ahora afirma esto, está acreditando con su propia experiencia que *la crítica como proceso de la verdad* no es una línea recta ni un sobrevuelo de las opiniones, sino un esclarecimiento progresivo en la opacidad, en el espesor del mundo, en la ambigüedad; un iluminar en el que hay sombras y penumbras porque la teoría y la práctica no son deslindables y porque *la práctica tiene sus plazos*. La regla de oro

---

En presencia de testimonios como el de Camus o el de Merleau-Ponty parece que hay razón para hablar, al menos en cierto sentido, como hace E. Borne, de un "renacimiento por todas partes visible del espíritu radical-socialista" (art. cit., pág. 18), de un relativismo político, de un oportunismo *radical*. En todo caso, parece lícito afirmar que la *izquierda no-comunista* de Merleau-Ponty y el *sindicalismo revolucionario* (profesional) de Camus comunican a través de un sentimiento común: que *las ideologías* están moribundas, que comienza a despuntar un período en que la política ya no será mera pugna ideológica y que el valor de las sociedades no está en lo que creen o en lo que dicen, sino en lo que hacen y en lo que son.

(122) Cfr. H. T., págs. 205-206.

es siempre la misma: "Buscar el acuerdo con nosotros mismos y con otros; en una palabra, la verdad, no solamente en la reflexión *a priori* y en el pensamiento solitario, sino aun en la experiencia de las situaciones concretas y en el diálogo con los otros vivientes, sin el cual la evidencia interior no puede probar su derecho universal; este método es todo lo contrario del irracionalismo, puesto que tiene por definitivos nuestra incoherencia y nuestros desacuerdos con otro y nos supone capaces de reducirlos" (123).

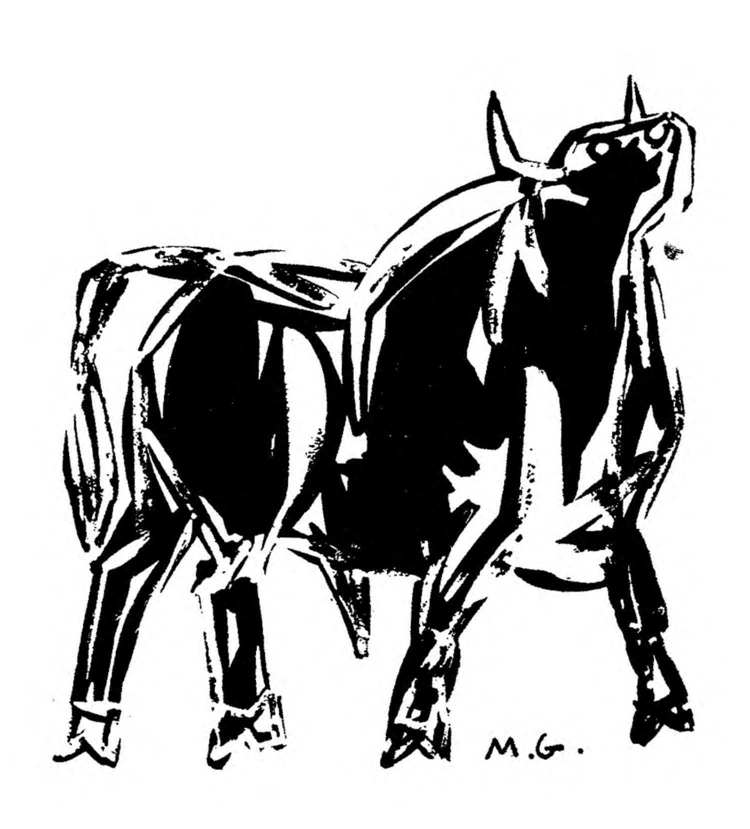
El existencialismo fenomenológico, que empapa hasta la raíz la filosofía política de Merleau-Ponty, es esa conciencia de que la verdad es un proceso infinito, una interrogación inacabada, que se verifica en la historia y en sus mediaciones, sin identificarse con la historia; un proceso que reduce la opacidad sin suprimir nunca totalmente la franja de irracionalidad; en suma, un *proceso de humanización* que no agota jamás su manantial.

Porque es encarnación de esta regla de oro, la crítica del marxismo que nos ofrece Maurice Merleau-Ponty tiene valor de ejemplaridad.

---

(123) Cfr. H. T., págs. 204-205.

Gonzalo Puente Ojea.
Cónsul de España en
MENDOZA (R. Argentina).




NUESTRO TIEMPO

# NOTAS SOBRE LA CULTURA HISPANICA

POR

GILBERTO FREYRE

*1. El actual momento cultural brasileño se caracteriza por una nota dominante: la revelación definitiva de una capacidad creadora que, en algunos aspectos de nuestra cultura, viene perfilándose nítidamente desde hace unos treinta años. Esta capacidad de creación tiene su principal manifestación en la música y en la arquitectura. Pero también se refleja en la novela, en la poesía, en el ensayo y en los estudios científicos, así como en la misma pintura, arte que en el Brasil presenta realizaciones tan pujantes como en Méjico. Una de las características que presenta la moderna producción brasileña en estos diferentes ramos de la cultura es la de aparecer como un claro intento de incorporar motivos y valores no europeos—tropicales, principalmente—a motivos y valores europeos. La cultura brasileña, expresada por sus hombres representativos del momento actual, no es ni subeuropea ni antieuropea. Estas posiciones extremistas han sido superadas ya por los brasileños.*

2. Si entre las modernas culturas hay una cultura de gran porvenir, es la iberoamericana. Mientras esta cultura siga siendo ibérica o hispánica, en vez de fraccionarse en treinta reinos de Taifas de la cultura, los pueblos hispánicos de Europa y los de creación hispánica diseminados por América y otras partes del mundo formaremos un—por decirlo así—natural sistema de cultura con sus condiciones de unidad, sin perjuicio de su diversidad. En una época en que los pueblos menos afines entre sí que los nuestros están intentando por todos los medios articularse en federaciones o uniones—un tanto artificiales algunas de ellas—, a los pueblos hispánicos sólo nos resta la tarea de completar la labor ya realizada por un pasado que es esencialmente el mismo para los hispanos de América, de Europa, de Oriente y de Africa: el pasado hispánico. España—al igual que Portugal—ha sabido, en una forma peculiarísima, hacer a los pueblos de las tierras por ella colonizadas partícipes de su pasado, de su presente y de su porvenir. De su pasado,

sí; de su razón de vivir; de su sentido del tiempo: un tiempo que toca los linderos mismos de la eternidad. Y no es ésta una expresión puramente retórica: basta comparar los métodos hispánicos de colonización con los de otros pueblos europeos para darse cuenta de que hay un tiempo hispánico que es diferente del inglés o del holandés no sólo en el modo de computar minutos y horas, sino, sobre todo, en la manera de enfocar siglos enteros. Dondequiera que se hayan establecido los hispanos, lo han hecho para siglos: proyectándose sobre un vasto futuro. Los descendientes y continuadores suyos en América y en otras partes del mundo comenzamos a ser ese futuro, en el que entran también los hispanos de Europa renovados por sus experiencias extraeuropeas. Es un futuro inseparable del presente y del pasado hispánicos, del mismo modo que en el espacio hispánico se confunde hoy lo europeo con lo extraeuropeo.

*3. En mi opinión, no existe todavía un intercambio cultural suficiente entre los pueblos hispánicos. En este sentido casi puede afirmarse que el Instituto de Cultura Hispánica está trabajando, desde Madrid, completamente solo. Lo ideal sería que, en los demás países hispánicos, surgieran órganos con propósitos y funciones similares a las del español y puestos, como éste, bajo la dirección de personas realmente capaces de enfrentarse con los problemas culturales, pues se da el hecho lamentable de que, en algunos países, las actividades de intercambio cultural se encuentran demasiado expuestas al intrusismo de perniciosos aventureros y oportunistas.*

4. Soy, desde antiguo, un estudioso de la literatura española, principalmente de las obras de ensayistas y místicos. La circunstancia de haber cursado mis estudios universitarios en ambientes anglosajones contribuyó a que, precisamente en aquella atmósfera, me sintiera yo desde mi adolescencia no sólo brasileño o lusobrasileño, sino hispano: un hispano que, para defenderse de la tentación de sucumbir a la idea de la superioridad anglosajona o nórdica, tuvo necesidad de aferrarse a la tabla de esta condición básica: la de ser hispano. Y entonces me sentí partícipe—a través de la lengua española tanto como de la portuguesa—de una cultura rica en valores humanos — literarios, artísticos, filosóficos, religiosos — que aprendí a considerar como mi verdadera cultura materna. Más tarde pasé a sustentar la tesis—basada, un poco, en esta experiencia personal mía—de que todo brasileño culto posee dos lenguas maternas —la portuguesa y la española—y también la de que el Brasil es la

nación más hispánica del mundo, por la razón de que su formación fué española y no exclusivamente portuguesa, y de que su lengua culta es española y no únicamente portuguesa. Ninguna otra nación hispánica ha sido doblemente hispánica en este sentido. En Portugal se lee poco el español. En España y en la América española se lee poco portugués. En cambio, el Brasil, según me acaban de informar, es hoy el país que más libros importa de España. Y ninguna nación española de América ha sufrido hasta hoy la influencia española que sufrió el Brasil en los días, todavía plásticos, de su formación, cuando fué gobernado por un monarca español conforme al Derecho o a las leyes españolas. Desde un ángulo de esta idea —la de que el Brasil es una nación doblemente hispánica—he escrito algunas notas sobre la literatura y la cultura españolas. En 1937 vine a España con el propósito de escribir un libro sobre su paisaje y sus gentes. Mi editor había ya llegado a anunciar la aparición de este libro bajo el título de *Um brasileiro e a Espanha (Un brasileño en España)*. Pero, por desgracia, las circunstancias adversas me impidieron reunir todo el material necesario para el libro que había pensado escribir bajo el nuevo ángulo de las relaciones de Brasil con España. Habiendo conocido a España en 1922, cuando yo todavía era muy joven, no me fué posible en 1937 ampliar mis conocimientos del tema debido a la guerra civil, que tantos sufrimientos costó a España. No obstante, tuve a la sazón la oportunidad de ver en Burgos, Salamanca, Simancas y Galicia al hombre español haciendo frente a una crisis que tan a prueba puso la reciedumbre de su carácter. Hoy el proyectado libro sobre España sigue siendo una de mis ilusiones de escritor. Sin ese libro no me considero completo. Ahora, al ponerme de nuevo en contacto con España, sigue estando muy viva en mí la idea de añadir nuevas impresiones a las que conservo de mis viajes anteriores por un país de cuya cultura, población y sangre no me es posible separar al Brasil, teniendo en cuenta, además, que yo desciendo de españoles tanto como de portugueses.

5. *La cultura española me da la impresión de estar animada en este momento de un sentido de responsabilidad para con el mundo hispánico por parte de España, cosa que acaso le ha faltado a ésta en ciertas épocas anteriores, caracterizadas por una excesiva concentración de España en sí misma como país exclusivamente europeo. Yo siento una gran curiosidad por conocer las tendencias y preocupaciones de sus intelectuales y artistas más jóvenes.*

6. Teniendo en cuenta las ideas generales que acabo de esbozar sobre la necesidad de que los pueblos hispánicos nos unamos cada vez más para formar un sistema supranacional de cultura que concilie la unidad con la diversidad, ni que decir tiene que yo asigno una enorme importancia a este sistema dentro del mundo que se está organizando. Es éste un mundo en el que no parecen tener cabida las naciones encerradas dentro de sus culturas exclusivamente nacionales. Todo indica que una de las cosas que caracterizarán al mundo de mañana serán los sistemas de cultura supranacionales. El sistema hispánico reúne todas las condiciones necesarias para convertirse en ese mundo nuevo, poniendo su gran fuerza creadora de valores al servicio de la personalidad humana amenazada por excesos de colectivización y mecanización de la vida. A través de este sistema, la tradición hispánica podrá, en respuesta a nuevos estímulos—o "desafíos", como diría cualquier discípulo de Toynbee—, prodigarse en la creación de valores de sentido a a la vez regional y universal, personal y social. Creo que será uno de estos sentidos el que conciliará definitivamente la civilización europea con los medios tropicales, muchos de los cuales llevan la marca de la presencia hispánica, no como expresión de un dominio violento o exclusivamente económico del europeo cristiano sobre pueblos no europeos, sino como una compenetrada unión de elementos extremos que otros colonizadores europeos habrán considerado como inconciliables o incompatibles. Esta compenetración, realizada mediante relaciones personales, afectivas, de amor, se deben en gran parte al cristiano modo de ser de los hombres hispanos. Este es uno de los hechos que desde hace años vengo poniendo de relieve en mis estudios de Antropología e Historia sociales, principalmente en los referentes a la colonización portuguesa del Brasil. Un eminente antropólogo inglés—uno de los mayores antropólogos de hoy—me decía no hace mucho en Oxford que él había llegado a esta misma conclusión, y que, por esto mismo, deseaba conocer la América hispánica. Viajando yo por Escocia algún tiempo después de haber estado en Oxford—ciudad tan conocida desde mis tiempos de adolescente—, fué a visitar la casa de sir Walter Scott, donde, gracias a la gentileza de amigos escoceses, tuve la suerte de que fuera una encantadora tataranieta de Walter Scott, enamorada de los temas hispánicos, la que me enseñó la biblioteca, el mobiliario y los objetos predilectos del gran escritor. Por ella me enteré de que los actuales descendientes de Walter Scott son hoy católicos por la influencia de Newman y del famoso Movimiento de Oxford. Es curioso el hecho de que esta reaproximación teológica,

o simplemente intelectual, de los europeos del Norte al catolicismo influya poderosamente en ellos en el sentido de hacerles comprender mejor el esfuerzo realizado por el pueblo hispánico en América y en otras zonas del mundo: esfuerzo que durante algún tiempo ha sido desfigurado por la "leyenda negra"—tan viva y arraigada en ellos—, que se debe en gran parte a cierto resentimiento de los protestantes contra el catolicismo.

7. *En Inglaterra y Escocia visité las principales Universidades, pues tenía especial interés en comprobar el estado en que actualmente se encuentran allí los estudios de Antropología e Historia sociales y los estudios hispánicos. Los primeros están bastante desarrollados; los estudios hispánicos, en cambio, flojean mucho todavía, pese a la competencia de algunos especialistas y entidades y a su entusiasmo por los asuntos hispánicos. Desde España seguiré viaje a Francia y a Alemania, con el propósito de ponerme asimismo en contacto con las actividades universitarias, y por invitación de ciertas instituciones culturales. Ya en Francia, asistiré, en el castillo de Cerisy, a un "seminario" cuya temática general girará en torno a lo que algunos profesores de la Sorbona y otros intelectuales franceses consideran generosamente como "filosofía y sistematización" de mis trabajos, especialmente las de mis estudios sobre el entroncamiento hispánico de la cultura tropical. Este "seminario" está patrocinado por intelectuales tales como André Siegfried, Marcel Arland, Georges Gurvich, André Malraux, Gabriel Marcel, François Mauriac y otros. Creo que este acontecimiento será un hito decisivo para los nuevos estudios hispánicos y para la rehabilitación de la acción hispánica en el mundo, especialmente en el mundo tropical. En cuanto a Alemania, estoy invitado a visitar las Universidades de Heidelberg y Colonia, donde también existe interés por estos estudios. En Holanda seré, también por invitación, uno de los cuatro conferenciantes principales de la Reunión Mundial de Sociólogos; los otros tres serán: el alemán von Wiese, el inglés Morris Ginsberg y el francés Georges Davy. Y también en esta Reunión, y a propósito del tema de las transformaciones sociales y morales operadas en el siglo XX, haré especialísima mención de la adaptación del hombre hispánico a los ambientes tropicales y de la repercusión que esta adaptación ha producido sobre el comportamiento moral del europeo. Además, asistiré en París a la puesta en prensas de mi ensayo* Nordeste, *que aparecerá en francés con el título de* Canne à sucre. *Este libro lo edita Gallimard, la casa que ya anteriormente había editado mi ensayo* Casa-Grande

e Senzala *con el título francés de* Maîtres et Esclaves, *el cual va ya por la 8.ª edición francesa. Mucho desearía que aparecieran también en España estos dos libros míos, que ya se han publicado en español bajo el título de* Interpretación del Brasil *(editado en Argentina y Méjico)* y Nordeste *(editado por Espasa-Calpe, de Buenos Aires).*

Gilberto Freyre.
Apipucos,
RECIFE (Brasil).



# UN ESTUDIO DEL BRASIL POR GILBERTO FREYRE

POR

ELECTO J. GARCIA TEJEDOR

Brasil es una nación de características muy originales, incluso en relación al subcontinente donde se encuentra emplazada. Factores históricos, raciales y geográficos causan esta originalidad.

Los diversos ingredientes que componen su cultura se encuentran en evolución rápida, a partir de las raíces tradicionales firmes. Esta situación evolutiva es especialmente interesante para el observador. Brasil tiene ya una fisonomía propia bien definida; pero, al mismo tiempo, es un país *in the making* que se está preparando para un desarrollo enorme, quizá más cercano de lo que pueda pensarse.

En Gilberto Freyre encontramos un novelista, un literato; pero también un sociólogo preparado y agudo que estudia—científicamente—la compleja realidad social de su país. Nacido en Recife—septentrión brasileño—, ha continuado la tradición de los elementos norteños, que en el Brasil han tenido no sólo una dirección política, sino también una preponderante actuación en el cuadro de la cultura nacional. La reciente visita a España de Gilberto Freyre ha divulgado los matices de la personalidad del autor de *Casa Grande e Senzala.*

Entre los libros de Gilberto Freyre, *Interpretaçao do Brasil* se destaca como un trabajo singular que, a los pocos años de su publicación, debe ser considerado como un manual clásico para quien quiera acercarse a estos estudios.

Como todo libro clásico, alcanza la fortuna de la síntesis. Entre las muchas cosas que se pueden decir sobre un tema apasionante, Freyre ha acertado a descubrir, en firmes pinceladas, los rasgos diferenciales de su patria.

Brasil es un extraordinario experimento en cuanto al sentido de la democracia como forma política y cultural, o, mejor, más aún como democracia en sentido social que en cuanto a forma política. Unidad de religión, integración de razas, unidad entre las fronteras: he ahí tres problemas cuya superación ha sido lograda en la síntesis brasileña.

Debe decirse que Gilberto Freyre, alejado de eclecticismos cómodos, ha examinado con valentía estos problemas. Los capítulos de su libro abordan principalmente los siguientes puntos:

1.º Antecedentes europeos del Brasil.

2.º La "Bandeira" y el "engenho". (Un desarrollo dual.)

3.º La solución a la coexistencia racial: convivencia e integración.

4.º Unidad y variedad desde lo regional a lo supranacional.

*Antecedentes europeos. Lo portugués. Lo hispánico.* Gilberto Freyre no padece la menor timidez en confesar, al margen de cualquier susceptibilidad, el origen puramente lusitano del Brasil, ese Brasil "tâo portugués; Brasil em América, é prolongaçâo da Europa, uma Europa modificada, alterada, mais uma continuaçao europeia occidental".

Tenía que ser así en un autor que sabe ver las cosas de una manera directa. Todo el libro destaca la herencia portuguesa del Brasil. Pero el lector español quedará gratamente impresionado por la comprensión de lo hispánico según una exégesis amplia y limpia.

La intuición, pues, del sentido de lo hispánico en Gilberto Freyre es perfecta. La palabra ha tenido un valor polémico y ha dado lugar a interpretaciones diversas, desde las entusiastas hasta las recelosas. Sin embargo, puede creerse que la apreciación de Freyre es exacta. Preparado previamente por método, por educación o por reflexión a ver la historia como un resultado de culturas supranacionales y creyente en un futuro de bloques culturales (sin desmedro de la soberanía política), en el estudio de Freyre la comunidad hispano-portuguesa-americana aparece espontánea y libre.

¿Por qué Portugal y España han podido crear una América que es hoy fruto de diversos ingredientes raciales?

Para Gilberto Freyre la cosa es clara: Portugal y España, a consecuencia de la invasión árabe, han tenido una intensa experiencia racial.

Ambas naciones estaban preparadas para superar los prejuicios raciales. Países exportadores de culturas integradoras (y en esto Freyre afirma lo mismo que Menéndez Pelayo), llegaron a América con una actitud o una disposición universal. La cultura hispanolusitana, tras recibir formas romanas y germánicas, asimiló los resultados de la convivencia con los árabes durante ocho siglos. De esa manera, la cultura hispánica pudo realizar una fusión de razas en el Nuevo Continente.

Con cierta detención estudia Freyre los diversos componentes

de los núcleos portugueses que colonizaron Brasil, y se refiere tanto a los descendientes de lusitanos rubios del Norte como a la inmigración judía, como a las reminiscencias africanas y orientales. A través de la literatura y del folklore, reconstruye el conocimiento que los portugueses tenían de los árabes, y, en consecuencia, el acercamiento y la comprensión de las razas de color.

BANDEIRAS Y PLANTACIONES.—La dialéctica histórica del Brasil ha obedecido a dos impulsos: la exploración hacia el interior partiendo desde la costa (bandeiras) y el desarrollo de los establecimientos del litoral (plantaciones).

La plantación ha sido la célula del desarrollo político y social del Brasil. Nació alrededor de un monocultivo fundamental, que es el azúcar, y dió lugar a la existencia del *engenho* (1), o ingenio. La Casa Grande presidía la plaza del poblado, y a su alrededor se alineaban las *senzalas* (casas de los esclavos) y los establecimientos industriales.

Gilberto Freyre ha escrito en *Casa Grande e Senzala* la novela del ingenio de azúcar. La Casa Grande, donde vivía el señor patriarcal semifeudal, ha constituído el centro de una comunidad sedentaria que, desde el primer momento, fué el embrión de los establecimientos y que, más tarde, se convirtió en un núcleo de influencia política y cultural, dando lugar a la especial fisonomía del Norte brasileño.

Pero no sólo fué la célula del desarrollo político, sino principalmente la base del desenvolvimiento económico.

Por otro lado, el segundo gran impulso de la colonización fué la *bandeira,* que ha sido la gran empresa histórica del Brasil. La *bandeira* era toda una comunidad móvil, extraña mezcolanza de portugueses, indios y mestizos, que se adentraba en el interior, a veces no regresando nunca. La *bandeira* se transformaba en su caminar, perdía gente; pero se renovaba incorporando otras nuevas. Un mundo de aventuras esperaba en el interior, que luego ha sido magnificado por la leyenda. A veces las empresas de la *bandeira* rebasaban el ámbito nacional, desempeñando un papel muy importante en las luchas de límites con los países de habla española.

Puede decirse que del diálogo entre la *bandeira* y la costa ha nacido el Brasil. El *bandeirante* entró en el inmenso subcontinente, fundó ciudades, tenía un espíritu que le es peculiar, que parece continuar el alma de Sâo Paulo, la capital *bandeirante,* de creci-

(1) Véase J. Wanderley Pinho, *Historia de um engenho do Reconcavo.*

miento prodigioso. La "costa" significó la plantación, el establecimiento, el feudalismo agrícola, la generación de gentes enraizadas en el país, al que aman telúricamente. La "costa" creó una cultura, un sistema de gobierno, una economía. En ella las fazendas de café y azúcar fueron núcleos estables y pacíficos que proporcionaron funcionarios y linajes al país. La *bandeira* parece haber entregado el impulso vital hacia la creación y el progreso que anima al Brasil moderno.

La solución racial brasileña.—Amerindios, negros y blancos constituyen la base étnica del Brasil.

Un sentido de respeto, o una mutua comprensión, o el resultado de un clima especialmente tolerante y fraternal, ha dado lugar a que en este país convivan (coexistir no sería exacto) tres grandes troncos raciales con un mínimo de fricción. Hablar del problema negro en Brasil sería una enunciación absurda, porque el problema como tal no existe. Debe tenerse en cuenta que el negro brasileño es el resultado de tres o cuatro siglos de civilización cristiana y occidental, que le han llevado a una evolución cultural muy favorable.

Tenemos que estar de acuerdo con Freyre en que la raza negra ha mostrado en Brasil buena parte de sus posibilidades.

A su vez, la filosofía del negro y su música están en el alma del Brasil. El negro tiende a lo religioso, a lo poético, a lo artístico; la música se desarrolla en mil ritmos, como la samba, el frevo pernambucano y la marchinha, ritmos crecientes y espontáneos, de nacimiento popular cotidiano, que constituyen como un gran latido nacional. La música negra, que tiene no sólo inspiración propia, sino apoyo en melodías indias o portuguesas, da lugar a un vivo aporte al folklore brasileño, manifestación auténtica cuya perpetua creación se puede observar en la calle, en la macumba, en la favela.

Y todo se ha fundido con la cultura occidental en un resultado felicísimo. En ese sentido se puede hablar de una gran experiencia de integración racial.

Hay que insistir en lo que se dijo arriba: entiende Freyre que Portugal y España han llevado a América el sentido humano y cristiano de las razas; por esos "antecedentes europeos", el negro en Brasil es tratado como un igual, como una parte íntegra del todo nacional.

Unidad y variedad. De lo regional a lo supranacional. La emigración.—Las regiones en Brasil tienen individualidad marcada,

y si no alcanzan una personalidad casi tan vigorosa como en ciertos países europeos, son lo suficientemente fuertes para distinguirse e imprimir sello de carácter a sus habitantes. Para quien conozca el Brasil no es ningún secreto la diferencia que puede haber entre un paulista y un bahiano o un gaucho.

En aquella vasta integración hay lugar para diferencias muy amplias.

Por ejemplo, quien viaje por Brasil puede encontrar ciudades como Recife, capital del Estado de Pernambuco, donde hay un gran predominio de la gente de color, que da a sus calles un aire exótico, y, por el contrario, en una ciudad como Curitiba, capital del Estado de Paraná, los habitantes, de descendencia alemana y polaca, son, en su inmensa mayoría, rubios, con lo que la población tiene un aire trasplantado de la Europa Central. A lo que se unirían las diferencias de clima, pues mientras Recife está enclavada en una zona de temperatura tropical, Curitiba llega a tener en la estación invernal temperaturas de bajo cero.

El medio brasileño tiene una potente capacidad de asimilación que matiza al inmigrante extranjero, sea portugués, español, alemán o japonés. Si bien es verdad que la cultura brasileña está en plena evolución, "tiene ya" un cuño inconfundible. Brasil puede sentir sus regiones dentro de una unidad integral. Las gradaciones diversas que se producen desde Belén a Río Grande del Sur o Santa Catalina en lo que se refiere a la base étnica, climatológica y a la propia topografía, no impiden que en sus habitantes haya una actitud común, que puede ya llamarse "el modo brasileño de vivir".

A lo largo de varias etapas históricas, el Imperio, la República, el Estado Nuevo y el actual régimen presidencial, Brasil ha ido forjando su entidad inconfundible. Por ello está muy justificado que en el concepto sintético de Freyre la variedad no impida la unidad. Y el que Brasil se afirme como unidad no es óbice para que G. F. considere a este país inserto dentro de una amplia idea supranacional. G. F. cree que el futuro pertenece a las grandes comunidades culturales supranacionales. De esta manera, la cultura adquiere un concepto funcional, casi político, que Freyre ha estudiado en la cultura que denomina luso-tropical, concebida como una vasta asociación de pueblos en los que se incluyen no solamente Portugal y Brasil, sino también Angola y Mozambique, que él ha conocido y observado.

De ahí la importancia de la interpretación de Freyre, que liga a la idea de lo luso-tropical, lo hispánico, como un decisivo e im-

portante ente supranacional, sin que esta idea para nada alcance la soberanía política de los países que comprende.

El papel de la emigración en el futuro del Brasil.—Brasil está en un período en el cual avanza hacia el equilibrio entre la población y territorio. País de grandes dimensiones, está preparado para alimentar una cifra que puede multiplicar por dos o tres el número de sus habitantes actuales. En ese aumento de la población, indispensable para la puesta en marcha de los inmensos recursos nacionales, la emigración europea ha de tener un papel decisivo, y por eso Freyre hace hincapié especial en que la política exterior brasileña tiene que tener presente esa realidad y cuidar las relaciones con aquellos países que están en posibilidades de cooperar al crecimiento brasileño por medio de una inmigración seleccionada y dirigida. Dentro de ellos, Portugal y España constituyen para Freyre posibles fuentes de enriquecimiento de la base étnica del Brasil. Estos emigrantes, que proceden de la misma estructura cultural y que fácilmente han de ser asimilados por el Brasil, pueden constituir uno de los factores del futuro desenvolvimiento de la nación.

El sentido de la cultura brasileña.—El libro de Gilberto Freyre toca otros muchos puntos. Revisa las características especiales de la literatura brasileña, ya rica, con nombres como los de José Lins do Rego, Machado de Assís, Raquel de Queiroz, Erico Veríssimo; con poetas como Carlos Drummond de Andrade o Manuel Bandeira, y del arte brasileño, que ha dado figuras como el extraordinario escultor mulato *O Aleijadinho*, cuya labor se puede admirar en las iglesias coloniales del siglo XVIII, o como los contemporáneos Portinari, pintor, y Heitor Villa Lobos, músico, estos últimos figurando en la vanguardia del arte moderno universal. De esa revisión se revelarían como trazos principales de su modo artístico la tendencia a la ironía, a la caricatura, a lo ingenuo.

Gilberto Freyre apunta las bases de un estudio más amplio sobre la personalidad brasileña, sobre su tendencia a lo armónico, a lo tolerante, a lo amable, y lleva al estudioso a interesarse por un mundo complejo donde tienen cabida maravillas naturales, variedades étnicas, exuberancia humana. Sobre todo, Freyre afirma el reconocimiento de las razas que constituyen el Brasil, porque "nada é honestamente ou sinceramente brasileiro que negue ou esconda a inflûencia, direta ou indireta, próxima ou remota, do amerindio e do negro". Brasil, cuya evolución hacia la independencia fué relativamente suave, conjugó en su personalidad, al mismo tiempo,

un profundo americanismo y un enorme interés por la evolución cultural europea. Todo esto hace que no nos parezca exagerada la opinión de Freyre de que "parece que al Brasil ha de caber notable contribución en el desenvolvimiento de la personalidad humana en el mundo moderno".

Y se puede concluir también, con Pedro Calmón, que, en efecto, "el Brasil es una armoniosa afirmación de cultura que hoy, con sus cincuenta y dos millones de habitantes que consolidan su unidad moral, promete al mundo una participación sensible en la mejora de sus condiciones de existencia y recuperación".



# HACIA UNA COMUNIDAD HISPANICA DE NACIONES

POR

CARLOS LACALLE

Lo que hoy conocemos con el nombre de Hispanidad es algo que lleva cuatro siglos en compañía de la Historia y que ha brincado a lo largo del tiempo revistiendo las más variadas formas. Sin nombre adecuado, sin definición precisa e indócil a la sistematización, la Hispanidad ha sido vivida, pero no pensada. Es una experiencia vivida, múltiple y variada, que no había alcanzado a traspasar el muro del razonamiento.

Desde que monseñor Vizcarra tuvo la feliz inspiración de encontrarle un nombre exacto—hace aproximadamente treinta años—, la Hispanidad ha sido sometida a la especulación, la exégesis y el juicio de la inteligencia. Una pléyade de intelectuales, americanos y europeos, continuadores de Ramiro de Maeztu y de Manuel García Morente, se ha dedicado a definir y conceptualizar la Hispanidad. Gracias a ellos, a su esfuerzo simultáneo, cuando no de equipo, hoy podemos establecer algunas precisiones sobre su realidad. Es así què la definimos como *una ordenación del vivir colectivo en la que no se puede prescindir de la presencia de Hispania.* Sea ésta presencia actual y presente, sea virtual o refleja, ella determina o posibilita un estilo de existencia, un modo de ser particular dentro de lo universal, un "espíritu", que llamamos Hispanidad. Se ha adelantado mucho en estos últimos años en la tarea de justipreciar la valoración de sus elementos, tales como la consanguinidad y el mestizaje, la lengua y la cultura, la religión y el espíritu, en la medida que concurren a la realización de la Hispanidad y a su continuidad histórica. Podemos actualmente conocer su grado de expansión y diferenciar a los agentes de la Hispanidad según su modo de participación en las esencias de los pueblos genitores: España y Portugal.

La Hispanidad ha sido analizada y ha pasado por el trance de quedar sujeta a unos cuantos conceptos. Pero, como fenómeno antropológico que es, se presenta dentro de un constante proceso de diferenciación y aglutinación. Por un artificio mental podemos separar ambas operaciones, que en la realidad se acompañan y reaccionan la una sobre la otra como en una continuidad biológica.

Y no podría ser de otra manera, ya que la Hispanidad es una "forma de vida" y, por tanto, supone cambios, transformaciones, movimiento, inquietud.

Aceptado lo anterior. Avancemos un paso más. Y observemos que la Hispanidad, en cuanto espíritu, no es aprehensible, se nos fuga, se diluye en lo universal, no tiene límites ni forma material concreta. Existen hombres y pueblos signados por ese espíritu: son los que llamamos "hispánicos"; hay hombres y colectividades que se sienten especialmente atraídos por él: son los "hispanistas". Pero la Hispanidad como misión a cumplir en la dimensión histórica, como posibilidad de hacer en común, como instrumento de ese espíritu, tiene que corporizarse. Y un cuerpo tiene necesariamente que tener extensión, contorno, vale decir límites; estructura íntima, según su naturaleza; peso y consistencia.

Ese cuerpo en que ha de formalizarse la Hispanidad, ¿es la cultura? Cultura es de suyo un término equívoco; pero sea cual fuere la acepción que le demos, hemos de convenir en que si hay una cultura hispánica, ella deriva de una política hispánica. Es inútil pretender eludir esa flagrante realidad: el cuerpo en que se concreta la Hispanidad es de naturaleza política.

¿Cuáles son los límites de este cuerpo político? Ellos se concretan en las fronteras de las naciones cuyos pueblos tienen un estilo de vida hispánico. España y Portugal, países que se re-crearon al centrifugar sus esencias en tierras de ultramar, y las naciones hispanoamericanas, o sea lo que llamamos Iberoamérica. Salvadas las diferencias particulares que singularizan las nacionalidades de los países iberoamericanos, su entidad o semejanza es de grado superior a los otros componentes de la Hispanidad. Son ellos los llamados a corporizar su espíritu común, puesto que en ellos la acción de ese espíritu común se ha traducido en realidades también comunes. Que no son únicamente realidades culturales, sino que comprenden toda la problemática de la vida: educación, ciencia, economía; es decir, política.

Tenemos, pues, por un lado, a la Hispanidad, realidad de sangre y espíritu, pero sin esa forma material concreta; por otro, Iberoamérica, que añade a esas realidades fundamentales otras que exceden el campo de la cultura y las predispone a configurar una Comunidad de Naciones.

La idea clara y nítida de una Comunidad de Naciones Hispánicas o Iberoamericanas no ha surgido de pronto. Ha sido elaborada desde el día siguiente al de la Emancipación. En aquella época, flamante la soberanía de los nuevos Estados que resultaron

de la desmembración producida por la Independencia, y actual el resentimiento de las naciones americanas con la Península, recelosas de Europa, no era lógico pensar en una asociación de naciones que incluyera a España y Portugal. Esa idea, como el ideal bolivariano, se escondió en la retórica y en los pliegues del siglo XIX, escapando acaso de sus revoluciones y manteniéndose en estado larvario para reaparecer en nuestro tiempo.

Ciñéndose a la actualidad de los últimos veinte años, son muchas las voces que anuncian esa reaparición de la idea latente de una Comunidad de Naciones fundamentada en la Hispanidad. La madurez del espíritu de asociación entre los pueblos, el sentido de la interdependencia de los Estados soberanos y el auge del supranacionalismo, no podían dejar de lado una "comunidad natural" de naciones como la que potencialmente existe entre los pueblos hispánicos. Como ejemplo de esta renaciente visión de comunidad, citemos las palabras de un egregio americano, doctor don José María Velasco Ibarra, que hace quince años escribía en su obra *Derecho internacional del futuro,* después de analizar los peligros que amenazaban a la América hispana dispersa: "El remedio, la mancomunidad hispanoamericana. No hace falta una federación política, ni siquiera la confederación. Pero es urgente llegar a cierta unidad moral y espiritual respecto a los asuntos fundamentales, de enorme trascendencia mundial, que hoy inquietan al mundo."

Pero el honor de exponer en toda su amplitud esa concepción de una Mancomunidad o Comunidad de Naciones Hispánicas corresponde a Alberto Martín Artajo, ministro de Asuntos Exteriores de España. Desde su elevado sitial de gobernante, interpretando las consignas dadas por el Caudillo de España, Francisco Franco, y recogiendo las primicias del pensamiento político de nuestro tiempo, Martín Artajo ha plasmado la doctrina de la Comunidad de Naciones Iberoamericanas. Y la ha expuesto en la varia lección que contienen sus Mensajes y Discursos sobre la materia compilados en este libro (1).

Entre 1945 y 1955, Alberto Martín Artajo ha ido exponiendo, paulatinamente, los principios y fundamentos de la Comunidad de Naciones Hispánicas a través de sus mensajes y discursos oficiales. En ellos discurre sobre dicha Comunidad, plantea sus principios, argumenta sobre su necesidad y examina sus posibilidades. Estas disertaciones no tienen forma dogmática; insinúan, sugieren,

---

(1) Alberto Martín Artajo, *Hacia una comunidad hispánica de naciones.* Discursos 1945-1955. Ediciones Cultura Hispánica. Madrid, 1956.

proponen; pero su conjunto muestra un riguroso encadenamiento silogístico, fortalecido por la reiteración de principios.

Estos mensajes y discursos, por el mismo hecho de ser oficiales, deben considerarse dentro de las circunstancias en que fueron dictados o pronunciados. Vamos a referirnos brevemente a ellas al subrayar en cada uno lo que contiene respecto a la Comunidad de Naciones.

Año 1945. Crucial para España, que tiene que hacer frente a la guerra fría y resistir a la conjura internacional tramada en las Conferencias de Yalta y de Postdam. Mientras las potencias anglosajonas acceden al plan staliniano de ataque a España, urdido en el palacio Cecilienhof, de Postdam, Francisco Franco, Jefe del Estado y Caudillo de España, llama a Alberto Martín Artajo para ocupar el ministerio de Asuntos Exteriores de su Gobierno.

Alberto Martín Artajo tenía en ese momento treinta y nueve años y una personalidad de acusados perfiles. Su carrera había sido brillante, en base a una sólida formación jurídica y humanista. Universitario de destacada actuación, a los veinticinco años es letrado del Consejo de Estado. Ha viajado por toda Europa. Cambridge, Oxford, París, le han visto en las reuniones de la Juventud Católica; Viena, en el Congreso de Estudios Corporativos; Washington, en el Congreso Internacional de Pax Romana de 1939. Ha publicado varios libros sobre justicia social y doctrina social católica; prologa con un enjundioso artículo la obra *Pío XII y Roosevelt;* pero, sobre todo, es un periodista polémico, cuya aguda pluma construye orientadores editoriales. Profesor de la Facultad de Ciencias Políticas, a los treinta y cinco años es secretario general del Consejo de Estado, puesto en el que revela excepcionales dotes de organizador y de jurista. Con autoridad intelectual, serio, sencillo, cordial, poseedor de una mentalidad clara y de una voluntad vasca—es decir, serena, inalterable y firme—, tales son los rasgos que caracterizan al hombre llamado por Franco a colaborar con él en la ardua defensa de España en el frente internacional.

Sólo hace unas semanas que ocupa el ministerio cuando evidencia su preocupación por la Hispanidad. El 12 de octubre dirige un mensaje radiado a las naciones americanas, en el que subraya que España está unida a América y a Filipinas en el orden de la Hispanidad. Exalta la potencialidad creciente de las dos Américas, "firmes en su unidad"; afirma la política de "no intervención" del Estado español, y declara que la política de hispanidad, que España siente y realiza, "no encubre ninguna ambición imperialista ni nin-

gún contrabando ideológico, sino que cobija a una comunidad espiritual indestructible, real y efectiva, no líricamente soñada".

En los años de 1946 y 1947, arrecia el ataque contra España. El sombrío plan staliniano comienza a ponerse en práctica. En la Conferencia tripartita de Londres se instiga a los españoles a ir a la guerra civil. Francia cierra sus fronteras pirenaicas. Se publica el Libro Blanco contra España. Y en las Naciones Unidas, Polonia, con la ayuda de Francia, pide al Consejo de Seguridad que estudie el "problema español" e invita a los Estados miembros a romper sus relaciones diplomáticas con España. En diciembre de 1946, la Asamblea de la Onu recomienda no admitir a España en los organismos internacionales y no mantener en Madrid las Misiones diplomáticas. Esta recomendación sólo obtiene seis votos en contra. España entera, sin excepciones, se hace una en torno a sus instituciones, a su régimen político, a su Caudillo. Vela apasionada y resuelta en defensa de su autodeterminación, y no se prepara porque ya está lista para iniciar la resistencia. Mientras tanto, en Madrid quedan solamente dos embajadores y unas pocas Misiones diplomáticas. Martín Artajo maneja calladamente los resortes diplomáticos en el desierto palacio de Santa Cruz. En Hispanoamérica, el ataque a España suena como un toque de rebato oído en la profundidad de la sangre y despierta, estremeciéndola, a la dormida solidaridad de los miembros de la Hispanidad con el tronco común. Los representantes de sus países reaccionan. En 1947 comienza el retorno a Madrid de los embajadores, y en las Naciones Unidas ya no son sólo seis, sino dieciséis, los votos con que cuenta España. Y el 27 de septiembre Filipinas firma un Tratado de amistad con España.

Martín Artajo envía un nuevo mensaje el 12 de octubre de 1947 al mundo hispánico. Es breve. Evoca las glorias comunes de la Hispanidad. Cervantes, cuyo IV centenario se celebra en ese año; Cortés, el almirante Bonifaz, Tirso de Molina y Suárez, el jurista impar "formulador de la verdad cristiana del nuevo orden internacional". En nombre de esa verdad y de ese orden, expresa la esperanza de que los países hispanoamericanos reconquistarán el cariño de España y colaborarán con ella en todos los órdenes de la vida.

En el mes de octubre de 1948, Martín Artajo realiza una visita oficial a la Argentina. Durante su estancia en Buenos Aires firma varios Convenios sobre migración, convalidación de estudios, intercambio de libros, etc. En el acto de la firma de estos protocolos, que tiene lugar el 18 de octubre, Martín Artajo contesta a las pala-

bras del canciller argentino con un discurso en el que afirma que los valores positivos y eternos que el hombre busca ansiosamente han de fluir de una religiosidad fundamental. Sobre esta premisa desarrolla dos ideas que es conveniente destacar: una, que cuando se preconiza la formación de grandes unidades regionales no puede desconocerse la ligazón que une a los pueblos de la familia hispánica, vinculados en una misión trascendental; otra, que el alma de las relaciones entre esos pueblos no tendría propiamente libertad ni cuerpo para cumplir sus movimientos e iniciativas si no se atiende a su ciencia, técnica, industria y comercio.

El 16 de mayo de 1949, una respuesta conjunta de Bolivia, Brasil, Colombia y Perú de dejar sin efecto la resolución de las Naciones Unidas contra España obtiene en la Asamblea 26 votos a favor. Se hace patente la callada labor de la Cancillería española. En octubre, Martín Artajo acompaña al Generalísimo Franco a Portugal. La visita del Jefe del Estado español a Lisboa reaviva la solidaridad entre los dos pueblos engendradores de la Hispanidad y reafirma el Pacto Ibérico, pieza clave en la política exterior de España.

Pero antes de salir para Lisboa, Martín Artajo ha trazado el esquema de su teoría de la Hispanidad en un breve mensaje radiado a los españoles y americanos el 12 de octubre. Comprende tres partes: el papel que desempeña España en la Comunidad hispánica, los fundamentos de esa Comunidad y el ideal propuesto a ella. Ese mismo día, en la sesión académica del Instituto de Cultura Hispánica, Martín Artajo pronuncia un discurso en el que se refiere a los Congresos Iberoamericanos de Historia y Educación, que se celebran en Madrid, y afirma que los españoles piensan, sienten y sueñan, no como españoles a secas, sino como españoles-americanos. Se refiere luego a la finalidad que nuestra comunidad familiar tiene forzosamente que cumplir en el tablero de la política de las naciones, y prosigue: "La gran verdad de nuestra hora presente en el paisaje de las relaciones internacionales es el fracaso y asfixia de los países aislados, de los Estados que se abandonan románticamente a su propia geografía y a su ámbito exclusivo. Por el contrario, se afianza cada día más, como una idea fecunda para la primacía y la defensa, el concepto de la comunidad de pueblos asociados históricamente por un espíritu y un interés comunes."

Llega el año 1950. Siguen llegando nuevos embajadores a Madrid. El secretario de Estado de los Estados Unidos anuncia que su país restablecerá sus relaciones diplomáticas con España, que es admitida en varias organizaciones internacionales. España firma

tratados de distinta índole con Alemania, Brasil, Bélgica, Chile, Estados Unidos, Francia, Líbano, Países Bajos y Reino Unido. Finalizan las conversaciones hispano-australianas de Gamberra. Estados Unidos concede un crédito de 62 millones de dólares a España, que reanuda sus relaciones diplomáticas con Turquía y las establece con Indonesia y Thailandia. Oliveira Salazar se entrevista con Franco. Y en las Naciones Unidas se revoca la resolución contra España del año 1946 por 40 votos a favor. El período de la resistencia en el frente internacional ha terminado con el triunfo rotundo de la causa española. Pero eso no quitará a Martín Artajo el bien ganado título de "Canciller de la Resistencia".

En la sesión de clausura del Congreso de Cooperación Intelectual, el discurso de Martín Artajo no se refiere a la Hispanidad, pero se ha incluído en esta compilación por tratarse de una magistral lección sobre la responsabilidad de la inteligencia. En el que pronunció el 12 de octubre hace un balance de las realizaciones de la política de la Hispanidad, y reafirma que "la Hispanidad no es ya para nosotros pura intuición ni vago presentimiento, sino la conciencia lúcida y definitiva de haber hallado, al fin, una posición justa desde la cual hemos de defender y salvar peligros concretos y acuciantes a un bloque de pueblos y de hombres, acaso dispersos en lo accesorio, pero vinculados en una voluntad de sangre y de cultura que está llamada a representar en el concierto de las naciones un papel de preeminencia en el triple ámbito social, político y humano". Más adelante describe estos ámbitos, y puntualiza: "en lo técnico y en lo universitario, en el arte y en la economía, en el paisaje urbano y rural, en la enseñanza y en el aprendizaje, en el pensar y en el hacer".

En 1951, España comienza a asumir su papel de gran potencia en el mundo internacional. "Plaza Mayor" de la Hispanidad, leal amiga de los pueblos árabes y potencia mediterránea. En los hace cuatro años desiertos salones del palacio de Santa Cruz se dan cita los representantes de todos los Gobiernos del mundo. Presentan sus credenciales al Jefe del Estado los jefes de las Misiones diplomáticas de la República Dominicana, Estados Unidos, Ecuador, Francia, Filipinas, El Salvador, Costa Rica, Chile, Honduras, Jordania, Paraguay, Persia, Noruega, Italia, Siam, Panamá, Paquistán, Thailandia, Turquía y la Unión Sudafricana. Visitan España: el presidente de Filipinas; los ministros de Relaciones Exteriores de Paraguay, Perú y Venezuela; el ministro de Defensa de Portugal, el comandante en jefe de la Armada chilena y los parlamentarios estadounidenses. Viene a entrevistarse con Franco el almirante Sherman.

España es tema en las conversaciones anglonorteamericanas del Pacto del Atlántico y se le abren las puertas de nuevas organizaciones internacionales, en las cuales se le ofrecen puestos directivos.

El 12 de octubre se inaugura el edificio del Instituto de Cultura Hispánica. Con tal motivo, Martín Artajo habla en la sesión solemne. Expresa que será preciso en la hora de la paz alumbrar un nuevo mundo y que es obligación de los pueblos hispánicos cuidar de "que nuestra propia comunidad específica esté dispuesta para servir de miembro vivo en el nuevo organismo vital que forme el orbe todo". Insiste en que esa Comunidad suprageográfica puede integrarse y coordinar su vida con otros bloques—mundo latino, mundo atlántico, mundo árabe, mundo panamericano—en la medida que le dicten sus intereses, su dignidad y sus afectos.

En el año 1952 se conmemora el IV centenario de los Reyes Católicos, fundadores de América. España ingresa en la Unesco y S. A. el Jalifa de la Zona española de Marruecos viene a España. Martín Artajo acepta la invitación de los países árabes y visita Arabia Saudita, Egipto, Jordania, el Líbano y Siria. España no tiene intereses, directos ni indirectos, en el área de la "política del petróleo", pero está presente en la política del Oriente Medio por su condición de potencia mediterránea y su milenaria vinculación con los pueblos árabes. El viaje del canciller de España fortalece esos vínculos y abre nuevas perspectivas a la política exterior española. En el brevísimo mensaje del 12 de octubre, Martín Artajo se refiere al programa de justicia social, que figura a la cabeza de todos los movimientos de opinión de los pueblos hispánicos, y manifiesta que la comunidad de destino de esos pueblos ha de ser vivir integralmente el Evangelio.

En todas y cada una de las páginas del calendario de los años 1952 a 1955 hay anotado algún acontecimiento internacional, alguna tarea diplomática o algún hecho de la política exterior de España que reclama la intervención o preocupación de Martín Artajo. Sobresalen entre los acontecimientos de 1953: la firma de los Convenios con los Estados Unidos, que significó el comienzo de una era de cooperación entre los países anglosajones e hispánicos, y el nuevo Concordato con la Santa Sede, cuyas fórmulas prácticas de aplicación de principios se acomodan a las modalidades de la vida católica hispánica. En marzo, Martín Artajo gira una visita a los países del Extremo Oriente. Va a Filipinas a devolver la visita del presidente Quirino a España, recorre otros países, se entrevista con Chiang-Kai-Chek. En este año viene a España el presidente de Portugal y se celebra, con la asistencia de los repre-

sentantes de 126 Universidades, el VII centenario de la de Salamanca.

Todo ello se refleja en el discurso que Martín Artajo pronuncia el 12 de octubre de este año. En él el orador evidencia su certidumbre moral e intelectual en las posibilidades de existencia de la Comunidad de Naciones, cuya denominación flexibiliza nombrándola "luso-hispánica". Habla de un inmediato futuro en que la agrupación de pueblos con mayor homogeneidad social—los luso-hispano-americanos—establezcan su solidaridad política. Y demuestra con hechos cómo esa solidaridad está ya lograda en el campo internacional, pues el bloque hispánico, aun sin previo concierto, está presente a la hora de tomarse los acuerdos de importancia para decir una palabra unánime. Y termina invitando a pensar en dar alguna forma jurídica a esta agrupación de naciones.

La incipiente ordenación jurídica de la Comunidad se atisba en las dos agencias internacionales iberoamericanas, la Organización de Seguridad Social y la Oficina de Educación Iberoamericana, que se afirman en 1954 como entidades regionales. Han nacido en el seno del Instituto de Cultura Hispánica de Madrid, que preside Martín Artajo, y en los Congresos de Lima y Quito se han convertido en organismos intergubernamentales. Este año, "Año Mariano", la Fiesta de la Hispanidad se celebra en Zaragoza, junto al Pilar. El discurso de Martín Artajo está destinado, en buena parte, a recapitular los fundamentos de la Hispanidad y a hacer el balance del año hispánico que se cierra. Afirma que esa recapitulación y balance muestran un camino abierto que hay que recorrer hasta el final. En el orden jurídico, señala el avance que significa la ley española de "doble nacionalidad" para la estructuración de la Comunidad; en el orden social plantea el problema de la emigración española a tierras de América, y pide la colaboración de los otros miembros de la Comunidad para resolverlo, y en el orden político cita el pensamiento del Generalísimo Franco sobre la "paridad de títulos" que ostentan los pueblos hispánicos para la defensa de Occidente.

Llegamos a 1955. Hemos dejado atrás diez años. ¡Qué lejos de 1945! No por el tiempo transcurrido, sino por la distinta fisonomía que han adquirido las relaciones de España con el mundo y las de las naciones hispánicas entre sí. España es considerada y respetada como no lo había sido en los dos últimos siglos. Se reclama su amistad y se exige su presencia en la sociedad mundial a la "nación que completó la redondez del mundo". Bien pudo decir Martín Artajo el 12 de octubre en Barcelona que entre los directo-

res de la vida política, cultural y económica del mundo hispánico se ha engendrado un trato fraternal, tan sincero e íntimo, "que muchas veces tenemos que poner sordina a nuestro corazón y freno a la lengua para que nuestro afecto y expresiones no sobrepasen los límites de la gravedad oficial". En este discurso, con el que se cierra la antología, el orador no titubea en sostener que el regionalismo ultranacional hispánico no espera otra cosa que lograr su encuadramiento en formas jurídicas estables para que cobre peso en el mundo una política hispánica libremente determinada. Declara que la Comunidad luso-brasileña nunca puede estar lejos de la Comunidad de los pueblos de nuestra estirpe, y que Filipinas tiene derecho propio a participar en la reunión familiar. Se refiere a órganos creados en "el proceso de consolidación de nuestra Comunidad Hispánica de Naciones, lento y seguro, como todos los procesos vitales". Y reitera lo dicho el año anterior sobre la supranacionalidad hispánica, expresando su anhelo de que fuese muy pronto un hecho el que se fundiesen todos los aportes raciales de nuestros países en una unidad superior. En este discurso hay una frase que resume el objetivo que se ha propuesto Martín Artajo en su acción y en su prédica respecto a la Hispanidad: "Será nuestro ideal llegar a la libre circulación de la sangre dentro del cuerpo vivo de la Comunidad hispánica."

Carlos Lacalle.
O. E. I.
Avda. Reyes Católicos, s/n.
(Ciudad Universitaria),
MADRID.




# BRUJULA DE ACTUALIDAD

# Sección de Notas

## BAROJA, AMIGO

Haber sido amigo y contertulio de don Francisco de Quevedo, amigo y conversador por los viejos caminos de España de don Miguel de Cervantes, es cosa que puede asegurarse como de algo serio e importante, trascendental para aquellos con los que don Miguel o don Francisco pasearon por las calles y los caminos, entraron a comer en los mesones, a beber en las posadas. Trascendental e importante, si no en un grado semejante, sí a muy pocos grados de distancia, ha sido para muchos de nosotros ser amigo y contertulio de don Pío Baroja y Nessi, el más brillante novelista español del siglo XX, el que, después de muerto don Benito Pérez Galdós, tenía el cetro, la corona y todos cuantos atributos otorga la realeza de la novelística.

Baroja era maestro en la novela; pero era, y esto es cien mil millones de veces más importante, maestro en la amistad, maestro en hacer sencillo, claro, diáfano el trato con los que hasta él llegaban atraídos por su fama, a veces un tanto temerosos de que su carácter "atrabiliario"—eso les habían dicho, así les habían engañado—les diera una mala acogida. Si hay cosas falsas y torcidas, mal interpretadas en el mundillo literario, ninguna tanto, ninguna tan falsa de toda falsedad como esa de decir que don Pío era hosco y atrabiliario. Ya, por desgracia, no lo podrán comprobar muchos; pero muchos somos los que una tarde sin ningún bagaje, sin ninguna tarjeta o carta de esas que le presentan a uno a los famosos, cuando se tiene poca edad, como joven que promete, llegamos a verle y él mismo nos abrió la puerta, nos tendió la mano, nos ofreció su sonrisa a la par que una silla frente a su butaca de trabajo y respondió de corrido, con gracia, ironía y tal, a la seguramente insensatez o intrascendencia que llevábamos preparada para la entrevista. Una entrevista que, como siempre, resultaba brillante, bonita, interesante, porque don Pío era el que la llenaba, el que decía las cosas, el que contaba las anécdotas. El respondía sobre todo, a todo contestaba, desde lo más ingenuo a lo más atrevido; él tenía la frase oportuna para hablar de la filosofía existencial o de Picasso, de la Pardo Bazán o del fútbol; bueno, y hasta

de los hipnóticos y el servicio doméstico decía cosas que valían la pena, que valían mucho más que lo que otros señores preparaban como si fuesen productos de tocador con siete días de cuestionario previo, con quince días de reposo mental para responder a una pregunta que ellos contestaban en seis o siete líneas.

A lo largo de los últimos veinte años, son muchas, infinitas, las veces que he subido en el muy renqueante ascensor de Ruiz de Alarcón, 12, una vieja casa de ladrillos colorados, cuyo balcones se abren frente al palacio del Real Automóvil Club, a ver a don Pío; y por cierto que ésta era casa de doctores, ya que, además del doctor don Pío Baroja, vivían en ella otros dos médicos. Pero seguro estoy que si aquéllos—que, por cierto, eran buenos doctores—tenían amplias horas de consulta para atender a sus enfermos de la piel y del pulmón—tales eran las especialidades de los compañeros de vecindad de don Pío—, más tenía éste para atender a sus amigos, para atender a los que, sin haber visto nunca, sin llevar cartas o tarjetas de presentación, sin previas llamadas telefónicas, llegaban desde las nueve de la mañana hasta cerca de las diez de la noche a pedirle un autógrafo, a solicitarle su firma en un libro, una fotografía, una respuesta para la interviú del tema de moda o tan sólo para pedirle que les permitiera estrechar su mano, conversar con él de lo que había sucedido aquella mañana o de lo que le sucedió en Cestona cuando era médico del lugar.

El clima de intimidad, de humanidad, de conocerse de toda la vida que daba don Pío a sus visitantes era algo superior a todo lo que pueda decirse, aunque el don no lo apearemos nunca y el tuteo, incluso con los viejos, era cosa totalmente inexistente en aquel lugar.

Don Pío residía, según las estaciones, ya en el comedor, ya en el despacho. El despacho era para la primavera y el otoño; para el invierno, el comedor, donde ronroneaba una gran estufa y donde don Pío escribía en una pequeña mesita ante un balcón que se abría a un patio interior, el mismo patio al que daba también su alcoba, la alcoba sencilla, con una vitrina corrida en donde se agrupaban las ediciones extranjeras de sus libros y con una mesilla encristalada donde se almacenaban, arriba, los hipnóticos, abajo, las botas de fuelle.

Don Pío mismo franqueaba la entrada a sus visitantes en la mayoría de las ocasiones; otras veces lo hacía la doncella, una de las últimas recuerdo que se llamaba Julia y que salió de casa de don Pío para casarse con un hombre de la tierra de Castilla. Alguna vez me habló don Pío de lo mal que lo iba a pasar esta chica, acostumbrada a la ciudad, metida en un pueblo castellano,

lejos de toda la pequeña civilización del cine, las tiendas y la pastelería que a ella le gustaban. Don Pío llevaba la intimidad metida en el fondo de su alma, en todos sus huesos, y unas veces conversaba de estos temas que los otros "grandes" creen que los denigran y otras lo hacía de los famosos que él conoció en sus más pequeños perfiles, para decir de ellos cosas deliciosas o magníficas cosas, como cuando murió, ahora ya va para dos años, el español universal que fué don José Ortega y Gasset.

Gentes de Europa y muchachos de América, de todas las tierras americanas, venían en peregrinación literaria hasta el despacho de don Pío, que ocupaba una gran mesa, la mesa sobre la que él escribía, y en donde junto a los tinteros, las plumas, las cuartillas, las tijeras, un frasco de goma, no había otra cosa. Bueno; a veces, en ocasiones, frente a don Pío, ponía sus materiales de notas y de fichas su sobrino Julio Caro, que para él ha sido, a lo largo de toda una vida y de una muy triste y tremenda enfermedad, más hijo que otra cosa.

En este despacho, que tenía un bello y viejo aire de otro tiempo, había libros y cuadros, una chimenea que no se encendía y un gran sillón en el que dormitaba don Pío; había un tresillo para los tertulianos, que llegaban al caer de la tarde, y entre los que predominaban, aunque no se hablara de Medicina, los doctores. El joven Arteta, maestro en la Histología; Val y Vera, médico muy galdosiano, o muy barojiano, si se prefiere, y Saturnino García Vicente, que con sus sesenta y un poco de pico venía a la tertulia en moto como si fuera un mozalbete que iba a la Universidad. Con igual sentido deportivo de la vida e igual alegría, llegaba don Saturnino e iban llegando los otros, los de cada día, de los que bien querría dar una lista; pero no la vamos a dar para no caer en el pecado de olvidar nombres. Ahora Miguel Pérez Ferrero, que ya escribió un muy bello e inteligente libro en torno de don Pío, un don Pío que él estudia desde su nacimiento hasta los días de París, va a poner fin y dar redondez a aquella obra, trazando la silueta de don Pío desde las horas de París hasta la triste mañana de octubre en que le llevamos a dormir su último sueño a un pequeño y sereno cementerio madrileño; él será, pues, quien establezca esta lista completa, quien nos cuente los últimos libros que leyó, quien nos diga tantas y tantas cosas como hay que decir de este hombre, de este maestro de nuestra novela contemporánea.

Don Pío ya no andaba por Madrid hacía largo tiempo. Una de las últimas veces que pisó la calle—bueno, la acera de su casa hasta el automóvil—fué para acudir a un homenaje que le tributó el

Instituto Británico con un gran sentido de la importancia que el maestro tenía. Un homenaje que hay que atribuir al talento y la inteligencia de Walter Starkie, uno de los ingleses que mejor han comprendido a España en los últimos tiempos, más la han amado y han hecho más por el entendimiento de ésta con su patria.

Hemos hablado de don Pío en Madrid. Don Pío tenía también su perfil veraniego. Un perfil veraniego el de estos últimos años en que subía a su casa de Iztea, en el barrio alto de Vera del Bidasoa, en las tierras de Navarra. Allí tenía su casi, casi casona solariega, con escudo de piedra y una huerta asomándose, incorporándose, a las tierras que suben hacia la dulce Francia. El último verano, ya con la salud totalmente perdida, con la mente en desorden, don Pío no dejó Ruiz de Alarcón, 12, su piso madrileño, a menos de dos pasos de la Real Academia, a la cual desde la guerra para acá no acudía para no tener ciertos encuentros; a menos de tres pasos del Retiro, del que había sido en otros tiempos paseante solitario en las dulces mañanas de otoño.

Fué con dinero sacado de las novelas con el que don Pío, hace ya muchísimos años, compró la casa de Vera, que se encuentra en la linde de la carretera que sube a Francia, y empezó a llevar a ella libros, grabados, bellos y antiguos muebles. Era un hogar maravilloso aquél, hogar de señores, en el que hay que atribuir el gusto con que estaba puesto a Carmen Baroja, la hermana del escritor.

En Iztea tenía también, como en Madrid, don Pío muchos amigos que llegaban a verle, y allí, como en Madrid, estaba también implantado el más liberal de los regímenes para charlar con él. Supongo que en la noche se cerraría el portal de la casona—por lo demás, siempre estaba abierto—. Don Pío era un hombre al que se podía llegar igual a las tres de la tarde de un calenturiento agosto que a las nueve de la mañana—vamos, casi a la madrugada—en el mes de enero.

También en el comedor recibía sus visitas. Se abría éste a la carretera que sube a Francia, la carretera por la que él, luego de la siesta si no habían venido a turbársela, solía dar unos paseos con su sobrino Julio, don Pío tocado siempre con su boina vasca y al cuello un blanco pañuelo de seda a lo Julián, que en invierno cambiaba por una bufanda de lana suave y caliente.

En la escalera de su casa solar—bueno, casi solar; no sabemos de quiénes eran las armas del escudo que en aquélla campea—, y como decoración que se repetía a lo largo de otros lugares de la casa, se habían colocado muchos cuadros de Ricardo Baroja, el hermano no-

velista, pintor, tuerto y sencillo, que duerme su último sueño en el chico cementerio de Vera, en las márgenes de la carretera que va hacia Elizondo y cerca de la que corre, bronco y frío, el Bidasoa.

Don Pío hacía mucha vida en el comedor, con estanterías en donde se almacenaba la plata y en donde había una plañidera de marfil que él trajo de París en un viaje, y por la que luego le habían ofrecido miles y miles de pesetas. Allí almorzaba, allí merendaba, siempre a la vista del último que había llegado a verle, y al que se invitaba, naturalmente. Merendaba café con leche, más leche que café, y galletas en cantidad; su "vicio" eran las golosinas. Las golosinas cuando llegaban en oleadas, las oleadas de la amistad, eran en los días de Inocentes, su cumpleaños. La primera de todas venía la de Lhardy; la enviaba un hombre bueno, de generosa humanidad y ancho corazón: Antonio Berdegué.

Le gustaba a don Pío hacer de señor de la casa, mostrar los salones a los que llegaban a verle, una deliciosa, encantadora, saleta romántica, con su balconcito sobre la huerta, una huerta a la que él descendía para descansar. Le gustaba enseñar estos salones y subir después con sus amigos, con sus visitantes, por la ancha escalera encerada hasta el segundo piso, en el que se abrían las alcobas y el gran salón-biblioteca. Don Pío tenía dos alcobas, ambas con camas de hierro, con sillón, con mesillas a la antigua.

Centenares, millares, bien puede afirmarse, de libros, de folletos, de monografías, en la gran biblioteca-salón, donde junto a la ventana había instalado don Pío su pupitre.

Todos aquellos libros, todos aquellos incunables, aquellos raros y curiosos folletos, grabados de París o de Londres, de Amsterdam o de Madrid, los había comprado en largas correrías por las tierras de España o del mundo. En un tiempo pasado don Pío fué gran viajero, como ahora era gran sedentario.

Si la prima tarde, la hora de la merienda, era la hora que llegaban los amigos de Fuenterrabía o San Sebastián para visitarle, en que llegaban los que venían de Bayona o Biarritz, luego, las primeras de la noche eran aquellas en que subían hasta Iztea algunos de sus amigos del pueblo.

La vida de don Pío estuvo presidida en todo momento, en toda hora, en todo instante, por algo muy importante en la vida de un hombre: estuvo presidida por darse de un modo entrañable y total a la amistad.

JUAN SAMPELAYO

## DICIEMBRE: BREVE CALENDARIO DE PREMIOS

Diciembre anda frío. Pronto llegará el invierno. Mientras el otoño se va haciendo definitivo invierno, florecen como flor de invernadero los—¿inútiles?, ¿útiles?: la discusión de siempre—premios literarios; los resultados de los concursos de novela, cuento, biografía, van cayendo sobre el literario mes como últimas y especiales hojas.

Empieza diciembre, y, con los primeros vientos, el periódico de una mañana, la del 4, nos anuncia la adjudicación del premio anual sobre investigación literaria y filológica de la Fundación "Juan March". El Consejo del Patronato de la Fundación comunicó, entre otras cosas de no menos interés, que "la Ayuda de Investigación Literaria y Filológica, correspondiente al grupo VII de las Ayudas de Investigación instituídas por el Consejo del Patronato de la Fundación "Juan March" para el año 1957, y dotada con 500.000 pesetas, ha sido atribuída al catedrático de la Universidad de Granada don Manuel Alvar López".

Más adelante el comunicado nos aclara la tarea que debe llevar a cabo el profesor Alvar, con su equipo de colaboradores, y que consistirá en una investigación lingüística-etnográfica encuadrada en los atlas que cuentan con tan rica tradición en el extranjero. Este trabajo deberá realizarlo en el plazo de dos años. España es la única nación románica cuyos atlas lingüístico está todavía inédito.

La noche del 8, en Barcelona, al amparo de una buena cena, y al resguardo de la brisa y la humedad, en un restaurante, se decidió el cuarto premio "Elisenda de Moncada", el de las mujeres. El jurado, compuesto por la directora de *Garbo*, revista que mantiene el concurso y dota las 25.000 pesetas, y cuatro señoras más, entre ellas la frecuente escritora premiada Carmen Laforet, concedió, pasada la medianoche y tras cinco votaciones, el premio a doña Mercedes Rubio, con *Las siete muchachas de Liceo*, quedando finalista la novela *La barca de Pedro*, de doña Teresa R. Valdés. La premiada presentó al premio, además, otra novela, titulada *Un hombre, un perro y un jardín*. La trama de la novela premiada, aunque transcurre ya hace algunos años, por los del 14, describe las peripecias de siete hermanas ante los problemas que acarrea una guerra mundial. Promete ser actual e interesante, no en vano el mundo anda también muy revuelto, y similares problemas acucian a muchas familias.

Barcelona, cuantiosa en industrias, es también prolífica en an-

danzas literarias. La ciudad española más movida durante el final y el comienzo de cada año y del siguiente por la vida literaria.

El mismo día 8, pero en otras latitudes, en la Castilla de Salamanca, el periódico *El Adelanto*, en memoria del que fué su fundador y primer director, Mariano Núñez Alegría, otorgó el premio de 7.000 pesetas para novela corta, que tiene por nombre el del mismo recordado director, a José Luis Prado Nogueira. Igualmente concedió seis accésit para otros tantos escritores y novelas.

El mes se va metiendo poco a poco en nieves, turrón, confituras, y los sueltos de los periódicos van notificando la adjudicación de algún premio que se va dejando sentir en los ambientes literarios.

Barcelona antes, Barcelona ahora, Barcelona después. Ayer, hoy y mañana, Barcelona—la rica y comercial—acapara la actualidad de la vida literaria en forma de premios.

El día 12, de nuevo la capital catalana, a la noche de Santa Lucía, típico de este concurso, se reunieron los jurados que habían de conceder los siete premios "Aedo", de los cuales seis son de carácter literario y uno musical. Estos son: premio de biografía en castellano, dotado con 25.000 pesetas, a doña Carmen Bravo, por su obra *Vida de Bettina Brentano Goethe;* premio de biografía en catalán, dotado con 25.000 pesetas, desierto; premio "Joanot Martorell", de novela en catalán, dotado con 30.000 pesetas, a don Ramón Folch y Camarasa, por su obra *La maroma;* premio "Víctor Catalán", de narraciones en catalán, dotado con 10.000 pesetas, a don Manuel de Pedrol, por su obra *Créditos humanos;* premio "Jorge Ixart", de ensayo en catalán, dotado con 10.000 pesetas, a don Juan Fusté, por su obra *Figuras del tiempo.* Y el premio "Santiago Rusiñol", de novela humorística en catalán, instituído por una sola vez por la Comisión del homenaje a Santiago Rusiñol, dotado con 5.000 pesetas, a don Jaime Uyá, por su obra *Pat... sinteticemos.*

Hacia la mitad del mes, el buen diciembre madrileño de 1956 florece, en el centro geográfico del país, el primer premio de posía, casi seguro el más importante. El "Adonais" sorprendió un poco a los concursantes y aficionados a la poesía, que de pronto, antes de lo esperado, se resolvió en una tarde de un día, la del 14, a favor del libro *Humana voz,* de María Elvira Lacaci. Otra vez la mujer gana. Hubo dos accésit: uno, el primero, para Fernando Quiñones, con su *Cercanía de la gracia,* y otro, el segundo, para Salustiano Masó, con *Contemplación y aventura.* El premio para los tres no puede ser más alentador: la publicación y el pago de la misma.

Al día siguiente del "Adonais", con el calor de la emoción toda-

vía, llega la traca fuerte: los Premios Nacionales de Literatura. El jurado, que se reunió el día 15 en los salones del Ateneo, acordó, con la aprobación del Ministerio de Información: conceder el premio nacional de literatura "Francisco Franco", para ensayos político-sociales, al libro *Historia de la segunda República española,* original de don Joaquín Arrarás; el premio nacional de literatura "Miguel de Cervantes", para novela, al libro *La mujer nueva,* del que es autora doña Carmen Laforet. El jurado mencionó a Ignacio Aldecoa, por su *Con el viento solano;* a Pedro de Lorenzo, por su *Cuatro de familia,* y a Domingo Manfredi Cano, por *La rastra;* el premio nacional de literatura "José Antonio Primo de Rivera", para poesía, al libro *Paisaje con figuras,* de don Gerardo Diego. Y menciones para Rafael Montesinos, con *La soledad y los días,* y para José Luis Prado Nogueira, con *Oratorio del Guadarrama;* el premio nacional de literatura "Menéndez Pelayo", para ensayos históricos, artísticos o literarios, al libro *Picasso y el cubismo,* de don José Camón Aznar, mencionando los libros *Prosistas españoles contemporáneos,* de don Mariano Vaquero Goyanes, y *La presencia como fundamento de la ontología,* de don Pedro Caba Landa.

Antes, una mujer; ahora, otra. Una mujer, Carmen Laforet, gana el Nacional de Novela, después de haber ganado con la misma obra el "Menorca", a continuación de haber sido jurado sólo hace unos días del "Elisenda de Moncada".

Este es el premio de los ya consagrados—una palabra difícil de definir—. A él acuden los grandes nombres; pero, por debajo, se dejan sentir, en el fondo de las menciones, en las entrelíneas de los grandes premios, otros más modestos, pero no menos poderosos y empujadores.

Y, por último, los premios "Juventud", este año remozados y ampliados en la cuantía de los mismos.

La "ruleta" dió el siguiente resultado: premio de poesía "Antonio Machado" (15.000 pesetas), a José Luis Prado Nogueira, con *Los descuidados;* premio de poesía "José Luis Hidalgo" (5.000 pesetas), a Carlos Sahagún, por *Réquiem ante un retrato de primera comunión;* premio de cuento "Samuel Ros" (15.000 pesetas), a *La rebusca,* de Daniel Sueiro; premio de cuento "Angel María Pascual" (5.000 pesetas), desierto; premio "Gibraltar" (5.000 pesetas), a *Informe abierto al campo,* de Julián Andugar.

El de poesía, para el mismo ganador del "Mariano Núñez Alegría", de *El Adelanto,* y para el también mencionado en el "José Antonio Primo de Rivera", el nacional de poesía. Buen año para Prado Nogueira.

El ciclo del mes se va cerrando, también el del año. Todavía quedan en el aire, a merced de los vientos literarios, de los arduos problemas de selección, varios premios que se desbordan del año: el "Nadal" *, el "Ciudad de Barcelona", etc.

JORGE C. TRULOCK

## GIOVANNI PAPINI

Sería exagerado, y tal vez impropio, afirmar que era el más grande de los poetas o escritores italianos contemporáneos: dejamos este juicio a la posteridad, del mismo modo que relegamos al pasado ciertas condenaciones hechas contra él, ciertas incomprensiones —muy comprensibles—de sus enemigos grandes y pequeños. Entre los grandes citemos un nombre: el del filósofo Benedetto Croce. Dejemos, sin embargo, reposar ya en paz al gran anciano, que duerme para siempre en Nápoles, la ciudad de las sirenas. Volvamos a Florencia, la ciudad de las flores y los mármoles, la ciudad del lirio y del espíritu, donde nació y ahora ha muerto Papini.

Papini ha sido, por la forma dinámica y sorprendente de plasmar su arte y su elocuencia, un periodista, y un periodista moderno, muy hábil en publicidad. No se crea que con ello queramos disminuir su valor, dando a la palabra "publicidad" un significado peyorativo, del mismo modo que no es nuestro propósito exagerar su valor diciendo que su periodismo, su publicidad, fueron esencialmente poéticos. Porque Papini fué, sobre todo, un hombre de fe siempre sincera, sentida con auténtica pasión. Como florentino, tuvo la clarísima inteligencia de los habitantes de su región, compensada, sin embargo, con esa felicidad, esa inclinación al orgullo, por no decir a la soberbia, que, si no es que degenera ya hacia la vanidad, engendra un desprecio que tiende al cinismo característico en muchas gentes de aquella tierra, en verdad tan semejante, en cualidades y defectos, a la antigua Grecia.

---

* La noche del 6 al 7 de enero, la noche en la cual se dejan sentir los últimos y reaccios Reyes, en Barcelona, al amor de la gran cena y la fiesta social, se dilucidan las votaciones que sacarán el nuevo premio Nadal, la treceava versión. Después de largas y discutidas votaciones, quedó así: el premio, para el Rvdo. P. José Luis *Martín Descalzo*, con su *Frontera de Dios;* la final, para Jesús *López Pacheco*, con *Central Eléctrica*, y las semifinales, para *Lera*, por *Los clarines del miedo*, y para *C. Trulock*, con *Las Horas.*

En Sevilla, por estos mismos días, se adjudicó el Primer Premio de Novela de Sevilla, dotado con 50.000 pesetas, a Domingo *Manfredi*, por su obra *La Rastra.* Fué finalista Víctor *López Ruiz*, con *Catorce horas después.*

También Dante era florentino, e igualmente Papini supo deslizar sus propios defectos de hijo de Florencia precisamente en ese famoso libro (pero... ¿hay algún libro de Papini que no sea famoso?) titulado *Dante, vivo,* página magnífica sobre el altísimo poeta, pero que encierra, sin embargo, una observación arriesgada y superflua: "solamente yo, Giovanni Papini, puedo interpretar a Dante, por ser cristiano católico frente a los herejes y los incrédulos, por ser italiano frente a los extranjeros, por ser toscano frente a los italianos y por ser florentino frente a los toscanos, exactamente igual que Dante". Afirmación muy peculiar ésta, de un hombre que, aun al hablar en tono de celebrante, no debería olvidar que es poeta y, como tal, capaz de admitir una verdad o, por lo menos, un punto de vista distinto del suyo propio.

Pero, por tratarse de un hombre de fe, se le puede y se le debe perdonar este exceso de confianza en sus propias fuerzas.

Quizá sea mejor en esta hora de meditación ante su pérdida, que no afecta sólo a Italia, sino a la Humanidad toda; ante esta ausencia de un talento brillante y poderoso, tratar de recordar el valor de su obra de pensador y de artista.

Papini, gran maestro de la polémica, de la elocuencia y del entusiasmo, puede ser también recordado por una cualidad suya que tiene grandes semejanzas con la literatura: la del abogado. Siempre lo hallamos dispuesto a acusar o a defender. Como acusador, se ha hecho célebre su libro *Stroncature,* con cuyo título introdujo Papini un fuerte neologismo en la lengua italiana, sacándolo del verbo *stroncare* (abatir un árbol con el hacha, cortarle todas sus ramas, dejarlo desnudo, en su valor esencial y en su inútil desvalor). La *stroncatura* más famosa fué la de B. Croce. No es ésta, sin embargo, la gloria mayor del florentino.

Podemos dividir su obra en tres categorías: de orden intelectual y cerebral, unas; otras, de inspiración moral y sentimental, y, finalmente, las que ascienden a un plano espiritual. El público, acostumbrado a la idea de un Papini maestro de la prosa, no se acuerda quizá del Papini poeta, poeta en verso, que dió no sólo pruebas de sus excelentes métricas y lingüísticas, sino también el sentimiento de una profunda participación y de una ideal y desgraciadamente truncada capacidad representativa de grandes alegrías y de grandísimos dolores; porque tal vez la poesía no encierre ningún secreto mayor que éste: el transformar cualquier dolor en pura alegría.

Su obra maestra, en la primera categoría apuntada, es *El hombre acabado,* página sincera que evidencia con pasmosa verdad psicológica los sufrimientos y los problemas del hombre que, confiándose

tan sólo a la razón, no ha sabido elevarse hasta las alturas despobladas, pero vivificantes, del espíritu; que, no pudiendo decir ya *veo*, no ha sabido, sin embargo, decir aún *creo*. Las últimas páginas de este libro han de ser consideradas entre las más intensamente humanas de la literatura universal en este nuestro medio siglo. Cuando llegó a decir *creo*, el ateo Papini, por un poder misterioso de la *fe* y la *poesía*, supo también escribir la *Historia de Cristo*, libro admirable, lleno verdaderamente de poesía y de fe. Muchas de las páginas de esta obra son inolvidables: Papini logró subir hasta el mismo cielo y abrirlo para edificación de los hombres confundidos e inquietos, abrumados y desesperados, pobres y envilecidos, engañados y desmemoriados; en el pasaje dedicado a la crucifixión, alcanzó, a través de un sano y tosco sabor medieval, una cumbre difícilmente igualable sobre el tema de la pasión de Cristo; especialmente en la representación del buen ladrón, que se redime *in extremis*, imagen viva de él mismo, de Papini, en su conversión.

Dos son los grandes conversos de la literatura italiana: Dante, tras su extravío juvenil, y Manzoni, en su paso desde el gozoso racionalismo a la fe católica. No podía faltar—parece decir Papini—un tercero. El libro sobre la vida de Cristo proporcionó fama y riqueza al toscano. Debe anotarse, para enaltecimiento de su memoria, que Papini era muy caritativo; y en este lado bueno de su personalidad no era soberbio ni iracundo, sino generoso y fiel a los principios del Evangelio, que él tanto amó.

Nadie hay que no tenga errores, y mucho menos un hombre tan intensamente vital como Papini. Las vicisitudes políticas de su país lo llevaron muy alto. Ya era elevada su fama, pero entonces alcanzó la glorificación. Tras el último gran cambio histórico del país que tiene por capital Roma, también Papini habría debido arrostrar de nuevo—si no ya, como en su juventud, la pobreza material—el aislamiento, que es una pobreza espiritual cuando no consigue convertirse en fuerza interior. En este momento se produjo el drama, por no decir la tragedia: la grave enfermedad, a la que él supo resistir como pocos. Este último Papini no ha escrito un libro, sino que lo ha vivido: el Libro de Job, como complemento del de Hamlet de su juventud y del de Fausto de su edad madura. Dante sufrió el destierro y Papini también, un destierro dentro de su amada Florencia. En medio de su familia tan querida y de las mujeres de su casa, pero como enmurallado en la prisión cristalina e impenetrable de su invalidez física. Ya no podía ver, ni hablar, ni moverse: sólo oía. Hasta hace pocos años, mientras podía leer, fué

todavía el Papini polémico y a veces hasta un poco satánico; pero cuando Dios quiso privarle de la vista, e incluso de la palabra, se realizó el milagro. Las nuevas del mundo le eran leídas por una angelical y joven nieta suya que dedicaba toda su vida al sacrificio de guiar con su presencia y su ayuda al abuelo *stroncato*, y de esa *stroncatura* miseranda de un gran hombre, de un grandísimo escritor, surgió maravillosamente una floración de magníficas páginas, aquellas *Astillas (Schegge)* que el poeta iba publicando cada domingo, durante estos últimos años, en el mayor periódico italiano, y que quedarán como documento vivo de un hombre que no lograba morir.

Sí, ha muerto en verdad el poeta que no lograba morir. Si las historias de la literatura universal que se escriban en el futuro quieren ser exactas, habrán de relatar esto: "Existió en Florencia, durante seis largos años, un literato que sufrió penalidades inauditas, que en esos sus sufrimientos, largos, profundos y amarguísimos, supo encontrar energías para crear poesía y consuelo para los demás." Y un buen cronista habrá de añadir también, para gloria de la mujer italiana, que hubo junto a él un ángel que le susurraba al oído las palabras del mundo y que se inclinaba sobre la boca trágica de su abuelo moribundo para recoger los inarticulados gruñidos que sólo para ella se hacían canto.

Puede decirse a este respecto una frase latina, esculpida en una fuente, una fuente de una de las muchas y hermosas ciudades de la antigua Italia dormidas en el sueño del tiempo, en el sueño de la gloria y en la gloria del sol: *Tu bibis, ipse gemo:* tú bebes y yo lloro; tú, lector, goza de lo que mi canto—que llanto fué—te da.

Papini, hasta el último momento de su existencia, dió al mundo la encendida luz de su inspiración genial, de su poesía clásicamente viva para confortamiento de todos, mientras el azote del dolor se abatía para apagarla sobre la llama de su pobre vida. Su fuente seguía manando, porque su alma seguía también sufriendo. Podrían aplicársele aquellos maravillosos versos que Wolfgang Goethe escribió en la tragedia italiana titulada *Torcuato Tasso:*

*Und wenn der Mensch in seine Qual verstummt,*
*Gab mir ein Gott zu sagen, was ich leide.*

*Y mientras el hombre en su tormento calla,*
*a mí un Dios me concedió decir cuánto sufro.*

Aceptemos estos versos como perenne glorificación de su vida atormentada y fecunda, de su obra variada e inquietante, de su fin casi de santo y, desde luego, de gran trabajador, de artesano de

ese Renacimiento que es tal vez el más puro emblema y el más hermoso de su admirable ciudad, patria de Dante, de Miguel Angel y de los más ilustres entre los más excelsos hombres de Italia.

Escuchemos ahora algunos pensamientos de Papini, escogiéndolos entre los últimos publicados, densos de lirismo y de meditación: he aquí el fin de un artículo dedicado a los famosos sepulcros de la iglesia de Santa Cruz, en Florencia, que no le parecen dignos de los genios allí enterrados: Miguel Angel, Galileo, Alfieri, Foscolo. Dejemos la palabra a Papini:

"Siguiendo la línea de las naves, hacía las obligatorias paradas ante las tumbas un grupo de bárbaros contritos, empujado por un viejo poliglota como el pastor conduce las ovejas descarriadas a lo largo de los setos; un inglés con blancos bigotes coloniales y con mejillas del color de la carne cruda; un jorobado rubiasco en hábito de profesor; dos jovencitas de cincuenta años vestidas de luto, y un muchacho patético y zangolotino. ¡He aquí la gloria de los siglos, la veneración de los nietos, el culto de los sepulcros! Un túmulo apomazado, un sepulcro de mal gusto, una tumba sin cenizas y, encima, muchos latinajos en letras de molde: ¡tales son los simulacros de la grandeza humana, adosados a los muros de una casa de Cristo!

"Volví la vista al fondo: por detrás de la gloria del altar mayor, altas y estrechas como aspilleras, las vidrieras de colores traían el pensamiento de que más allá de ellas, en vez de la nebulosidad otoñal, estuviese generosamente floreciendo una lozanísima primavera. Me detuve a mirar, reconfortado, el milagro: aquella luz me recordaba las mañanas adolescentes, todos los abriles ya muertos, la belleza insistente de la tierra. La Virgen descalza caminaba por entre las margaritas y las prímulas.

"De pronto, me entró el deseo de huir de aquel depósito de féretros helados y duros para buscar a mis grandes amigos perdidos en la luz sonorosa de las colinas batidas por el viento."

Además, hay que decir que Giovanni Papini ha sido, ciertamente, el escritor italiano moderno que más ha amado a España; sin ser un verdadero y propio hispanista, tal vez hizo más aún: sintió y comprendió el alma, la vida y la historia españolas en sus esenciales profundidades más que ningún otro; en muchas ocasiones, y con toda justicia, afirmó que se sentía hermano de los grandes ibéricos que afrontaron con honra y pasión los problemas de la vida y la fe, la muerte y la eternidad; bástenos recordar el magnífico epitafio que escribió, hace ahora veinte años, a la muerte de

Unamuno, gloriándose de poder decir, con respecto a sí mismo: "Me duele Italia", del mismo modo que el gran vasco lo había dicho, acuñando por primera vez la frase en relación con su propia patria; signo, tanto para el uno como para el otro, de sincero amor. España pagó el amor de Papini con mucho y muy justa comprensión hacia el valor de su obra.

UGO GALLO

## LA JAULA DEL CINE SONORO

Desde la aparición de la cinematografía como fenómeno cultural decisivo en la formación de una mentalidad de masas, como difusor de caminos educativos para la sociedad, se le ha querido enfrentar con su hermano mayor, el teatro, buscando razones y oponiendo críticas basadas en una supuesta anulación de la personalidad del espectador. Casi simultáneamente, un tercer elemento, la radiodifusión-televisión, ha entrado en el juego de este vasto triángulo de instrumentos de formación fundamental, que tantos factores comunes enlazan en su proyección sobre públicos e individuos.

El teatro, como elemento más puro, más desnudo de ayudas subconscientes, parece gozar el prestigio de lo intocable. Quizá por su lenta decadencia como tal teatro puro—decadencia "industrial", cuantitativa—, ha merecido apoyos de crítica y de minorías, abogando en su favor su cualidad esencial de precisar de intelecto y de la colaboración mental del espectador para su perfecta corporeización. Se ha dicho—con razón—que exige y proporciona al espectador una oportunidad de cooperación mental, de clima, de ambiente, sin la que fallan elementos esenciales. Pensemos, en efecto, en una obra dramática representada sin público. Pensemos también en una pieza dramática ante un público incapaz de captar su mensaje y su esencia.

Vemos entonces la razón de muchos ataques a lo cinematográfico, que tantas veces resuelve todo proceso mental del gran público, acerca visualmente con la conquista del primer plano, comenta y complementa lo ya inexpresable por puro movimiento, subraya con cuantos elementos artísticos y psicológicos sean precisos aquellos acentos decisivos que en el teatro han de ser imaginados por el

espectador. Al mencionar estos supuestos defectos, estas "jaulas" donde se encierra el proceso intelectivo del público, ¿no estamos viendo las razones casi mágicas de la aceptación universal, de todos los sectores sociales—y en primera línea los menos cultivados—, del triunfo del cine, del desvío de las grandes masas hacia lo dramático, hacia lo teatral, desnudo de esas magias? Es curioso ver que una de las fórmulas más aceptadas para defender el teatro de nuestros días sea la incorporación de la imaginería y del *attrezzo*, de la vuelta a los grandes escenarios naturales, de los decorados giratorios; en fin, la reedición, a tono con la superior técnica de hoy, de los esbozados ya en el teatro griego, como en el de Shakespeare y español del Siglo de Oro, donde la falta de mecánicas no impedía el vuelo imaginativo de los grandes autores, que, desde luego, ignoraban y desdeñaban posteriores recetas de unidades de acción y de tiempo, de decorado único.

Por pereza mental, por "evasión", por lo que se quiera, el espectador actual acepta complacidamente esta primera jaula intelectual que le plantea el cinematógrafo. Un cuadrado de tela, de material plástico o metálico, absorbe su atención sensorial y anula o disminuye sus procesos razonadores. Progresos de dirección como el primer plano, el encadenado simultáneo, la acción paralela, el "suspenso", le afianzan más y más en la butaca, le hacen olvidar lo que le rodea, lo que precede y lo que seguirá. Vive subordinadamente el relato fílmico. A veces—cuando la producción olvida la receta infalible del "interés creciente", cuando está mal realizada, cuando choca con la psicología general, masiva—el público espectador reacciona y protesta. Tiene ahora mentalidad crítica propia. Pero se trata de un caso accidental. La película "buena" obtiene su objetivo sin dificultad.

Fermento análogo desarrolla la radiodifusión. Es general ya, por desgracia, la necesidad de la música de fondo o del folletín ininterrumpido para muchas personas. Cuando la radio se vincula con el cine y aparece la televisión, el fenómeno absorbente adquiere caracteres delirantes. La "jaula" mental donde se angosta el quehacer intelectivo del gran público aparece ya aquí con influencia y significado arrollador, alarmante.

Un paso más y estamos ante las defensas del cinematógrafo frente a la televisión. Fallido por ahora el cine en relieve, otros procesos y recursos, como la pantalla gigante, el cine de anchura o cinemascope, sobre todo el cinerama, "envuelven", incluso fríamente, por tres puntos cardinales al espectador. Ese cuadrado mágico que era la pantalla primitiva se ha convertido en ropaje que

domina y supera ampliamente el ángulo de 165 grados de la visión humana normal. Estamos experimentando hoy el tremendo impacto que las iniciativas de Chrétien y de Waller suponen en la sensibilidad del espectador sin recursos mentales sólidos. La anulación de la personalidad crítica, constructiva o disyuntiva, es un hecho cuyas consecuencias culturales e intelectuales precisa cuidadoso estudio que escapa a la característica de generalidad de estas líneas.

Porque este proceso envolvente del espectador no es ya sólo óptico, sino auditivo. Desde que el cine se hace sonoro, desde que la radiodifusión y la televisión realizan progresos gigantescos, el elemento "sonido" actúa como fiel aliado paralelo de la fotografía. Si para la pantalla normal bastaba el sonido "plano" de uno o varios altavoces en línea, que acompañaban la "ventana" sensible de las proyecciones, cuando la pantalla varía y se hace panorámica, ancha o cóncava, el sonido evoluciona, y de los altavoces de un mismo plano, de una misma versión e impresión, pasa al sonido esterofónico, al sonido "en relieve", a la situación en profundidad y en latitud de baterías de altavoces-amplificadores que "caminan" con las figuras, que suenan o callan alternativamente siguiendo los elementos, personas o cosas que actúan en la amplia panorámica de la proyección; que, concertados y todos a una, producen terroríficos efectos de ambiente, apoyados en la voz de las multitudes, resonantes en las arengas, alternativos en los diálogos y abrumadores, aplastantes, con el juego desatado de la Naturaleza.

En la pasada reunión de técnicos de cinematografía y televisión, celebrada en la ciudad de Tánger, el español José Val del Omar leía una comunicación titulada "La diafonía y las razones de su existencia en la televisión". Contemplada la televisión en su aspecto más lato, el contenido de esta comunicación se refería también, como es lógico, a la cinematografía. ¿Qué era esta "diafonía", este procedimiento sonoro que se presentaba como palabra patentada, como fórmula innovadora? Intentaba ser, según el criterio de su autor, un remedio, una ayuda para defender al público de esta absorción, de esta anulación sensorial producida por los progresos ópticos, auditivos y psicológicos del cine y la televisión. Propugnaba la instalación de un receptor auxiliar frente al aparato de televisión o de un segundo sistema de altavoces en las salas de proyección cinematográfica que emitieran sonidos de defensa para hacer reaccionar al espectador frente al mecanismo autómata, frente al *robot* de la historia fílmica o radiodifundida que se le cuenta, que le envuelve, que anula su razón individual. Se trataba de crear una atmósfera casi intuitiva de voces, susurros, protestas, crítica, de

todos los hechos y procesos que se ofrecían a sus ojos y oídos. Mientras, por ejemplo, el guión desarrollado en la pantalla elegía un efecto derivado de una causa antes expuesta—efecto escogido y aderezado entre otros posibles—, derivándolo de manera fatal, los altavoces de defensa, situados en las zonas libres dejadas por el cinerama y por el sonido esterofónico—es decir, situados en el suelo, en el fondo de la sala, a la espalda del espectador—, susurrarían, sugerirían los otros posibles efectos derivados, protestando contra la elección única del escogido por el guionista. O bien rechazarían una actitud forzada, o servirían una frase dicaz a un desarrollo artificioso. En una palabra, harían de críticos implacables de los fallos y artificios del espectáculo.

Naturalmente, surgen en seguida profundos reparos a esta pretendida solución "diafónica" para el problema que innegablemente existe. Comercialmente, todo el público de "evasión" la rechazaría airadamente. El proceso industrial se encarecería y complicaría al tener que grabar nuevas pistas de sonido auxiliar, por si fueran pocas las que exige el sonido esterofónico puro, o el más simplificado que conocemos no en el cinerama, sino a través del cinemascope. Existe, además, la gran dificultad de acertar en cada anti-guión, y no pocas serían las empresas cinematográficas o radiodifusoras que arrostrarían esta experiencia que, en definitiva, iba contra la comercialidad de sus producciones y que estarían dirigidas a sectores minoritarios. El gran público aceptaría difícilmente esta innovación, opuesta por definición a una mentalidad masiva, aun presentada bajo los más atractivos pergeños.

Pero imaginemos que se consiguiera la perfección de este anticampo, que se lograra un armonioso encuentro entre el sonido esterofónico y el sonido crítico "diafónico". ¿Estaría resuelto el problema básico, de anulación, de marasmo del intelecto del espectador?

Creemos, por el contrario, que se habría agravado. El público, sentado en la sala, no sólo recibiría un absorbente impacto de la película cinematográfica en pantalla cóncava, rebasando un panorama de 165 grados de visión; no sólo estaría rodeado por un sonido esterofónico lanzado desde el techo, desde el frente, por la derecha y por la izquierda. Su último refugio independiente y razonador, cerebélico—si se nos permite la expresión—, ya no sería tampoco libre. Se le obligaría a adoptar una actitud crítica, de defensa, no espontánea, no individual, sino general, masiva, dictada por el autor del anti-guión. En vez de facilitarle defensas intelectivas frente al automatismo del relato, otro automatismo—aún más solapado e hipócrita—basado en susurros e intuiciones sonoras, cerraría la últi-

ma zona libre de su recepción sensorial, de su juego intelectual. Se habría completado el círculo, convirtiéndole en algo pasivo, en un receptor inerme, en campo de batalla de dos ideas encontradas, ninguna de las cuales había sido elaborada por el propio espectador. Este permanecería cogido entonces, inmerso en una auténtica "jaula de sonido", que hoy, por momentos, aun sin "diafonías", se le cierra obsesiva, dramáticamente.

MANUEL ORGAZ

## GEORGE BRAQUE, EN LA TATE GALLERY, DE LONDRES, Y FERNAND LEGER, EN PARIS

La tendencia central de la pintura posterior al impresionismo —que arranca de esos tres Prometeos que son Cézanne, Gauguin y Van Gogh—es un decidido y esforzado empeño en terminar de una vez con el *trompe-l'oeil*, el engaño óptico tan caro al "naturalismo" y que tenía como columnas centrales la perspectiva y el claroscuro. El pintor no va a ser por más tiempo el esclavo de las apariencias ópticas de las cosas; el pintor va, desde ahora, a pintar la realidad tal y como *es*, o tal y como el artista la *ve subjetivamente*, con su espíritu, no con sus ojos. El cubismo, por ejemplo, dará por supuesto que la realidad tiene una estructura estable, objetiva, que se traduce en unas relaciones pictóricas fijas que hay que descubrir más que crear. El expresionismo, por su parte—tómese aquí el término expresionismo en su sentido más lato—, abandonará la apariencia óptica para concentrarse en las visiones personales del mundo, que no por subjetivas han dejado de superar los límites de la cámara fotográfica naturalista.

En la obra de George Braque, el ortodoxo del cubismo, podemos encontrar, sublimados, los resultados de los presupuestos del objetivismo cubista. La Exposición extraordinaria de Braque, que acaba de tener lugar en la Tate Gallery, de Londres, reuniendo cerca de noventa cuadros del artista, que representan su evolución desde 1904 hasta 1956, es la mejor ilustración concebible para una historia del cubismo.

El camino de Braque, como el de su precursor y compatriota Cézanne, es un infatigable penetrar más y más en el espacio puro

de la pintura. Los titubeos y las vacilaciones son casi inexistentes; Desde aquel memorable día para la historia del arte moderno en que Braque es presentado a Picasso y éste le enseña sus *Demoiselles d'Avignon*, el pintor francés explora sin interrupción las posibilidades implícitas de un hallazgo que su colega español iba a dejar inexplotado. Tanteos cubistas, cubismo analítico, hermetismo, *collages*, cubismo sintético, cubismos postsintéticos, en donde el valor decorativo del color o de la materia se van incorporando al espacio... En todas estas etapas se nos ofrece un Braque siempre fiel a sí mismo y siempre en una sucesión lógica comparable a la de un Velázquez o un Cézanne, tan opuestos en su desarrollo estilístico a un Goya o a un Picasso.

"Uno no debe "repensar" una pintura tanto como hoy hacen muchos pintores jóvenes—ha escrito Braque—. El pintor debe dejarse impregnar por las cosas; no debe interrumpir nunca la relación entre las cosas y él mismo, para que las cosas se hagan libremente la pintura que ellas quieran. Nada debe forzarse." Este imperativo de objetividad plástica ha sido siempre la medula del mejor cubismo, y tan difícil de seguir, que la mayoría de los primeros cubistas tuvieron que abandonarlo.

El análisis que de la naturaleza muerta ha hecho Braque es casi exhaustivo; sus bodegones, como los últimos paisajes de Cézanne, serán clásicos de la pintura cubista. Su éxito no ha sido tan bueno con la figura humana, y mucho menos con el hombre. En este campo Picasso ha llegado más allá, e incluso Fernand Leger, aunque haya hipertrofiado los valores decorativos en su último período.

La Exposición general de Leger del Museo de Artes Decorativas, de París, es una excelente contrapartida de la de Londres. Leger se interesa principalmente por la figura humana. En algunas de sus obras maestras de precisión—*Los constructores*, por ejemplo—consigue crear un cubismo personalísimo. El ser humano como esclavo de la máquina, como pieza de ésta, puede ser tema apropiado para un pintor cubista. Pero cuando Leger, más ambicioso, realiza otras grandes composiciones más lejos del maquinismo—*El circo* o *La merienda*—, entonces se aparta definitivamente del cubismo, no por eso dejando de utilizar algunos de sus recursos. El Leger de los últimos años se aproxima mucho en concepción estética a los grandes decorativistas de todos los tiempos.

FRANCISCO PÉREZ NAVARRO

## TEOFILO ALLAIN ALVAREZ

Existe el paisaje por el paisaje mismo. Pero existe también un paisaje contenedor de piedras y de hombres. La adscripción a uno de los dos tipos parecería en un principio que carece de toda importancia; pero tal vez se pueda descubrir, a través de la vocacionalidad que ello representa, no sólo una manera de ser de pintor, sino también un estilo de entender la vida.

Lejos de nuestra intención el pretender establecer aquí una jerarquía cualitativa, pues si una vinculación al paisaje por el paisaje significaría una muy estimable capacidad para el entendimiento de la sustancia tierra, una vinculación con el paisaje como vasija contenedora del barro humano significaría tal vez una manera del humanismo.

Teófilo Allain Alvarez es un pintor indigenista. Pero es además un pintor de paisajes. Con estas dos distinciones suponemos que queda suficientemente aclarado el tipo de unión con la tierra. A este género de pintores no le interesa la tierra si no es como sustancia nutricia de unos hombres y tal vez como primera materia para el barro humano de su creación.

La palabra indigenismo se ha prestado a muchas y muy partidistas tergiversaciones. Para casi todos significa un término reivindicativo. Lo cual es cierto; pero existe una total diferencia entre la reivindicación con odio y la reivindicación con amor. Por esta especie de encadenación de diferencias nos parece que vamos llegando a una definición aproximada del pintor Allain. Humanista, indigenista, paisajista, es la escala descendente—desde lo universal a lo diferenciado—de sus afinidades clasificables.

Nosotros hemos tenido ocasión de asomarnos a su pintura con motivo de la exposición celebrada en la sala de exposiciones del Instituto de Cultura Hispánica. Acaso actúe sobre nosotros con demasiada insistencia el espíritu de las clasificaciones. Pero es el caso que no hemos podido, al contemplar sus paisajes españoles, evadirnos de la certeza de su vinculación indigenista. Claro está que ejercían demasiada presión sobre los mismos la presencia de sus grabados peruanos. Teófilo Allain hace indigenismo hasta con las viejas piedras góticas de una catedral hispana. Realiza esa colonización a la inversa que algunas egregias mentes españolas hubieran deseado.

No sabemos qué extraño parentesco guardan las líneas incisas del grabado con las sustancias de la tierra. Pero nos parece que

hay toda una misteriosa correspondencia. Nunca habíamos visto la sustancia humana del Perú, sobre las tierras virreinales de Lima, las mestizas del Cuzco o las encumbradas de Machupichu, representadas modernamente a través del grabado. El alto cielo andino, adensado expresivamente como en los paisajes toledanos, es como un penacho sombrío bajo el cual pululan unos hombres con unas bestias cuyos gestos apenas si entendemos. Como no entendemos el hieratismo de los perfiles quichuas, cuyas miradas, perdidas en el infinito, parecen recordar un pasado de gloria.

Entre las acuarelas españolas de Teófilo Allain y sus grabados peruanos existe un entendimiento mucho más hondo que el que pudiera desprenderse de su narrativismo, de su expresionismo. El sentimiento de hacer América de lo español y un poco español de lo incomprensible de América.

M.

## UNA NUEVA COSMOLOGIA: ESPACIO PROYECTIVO TRIDIMENSIONAL Y ESTABLE

Toda Filosofía de la Naturaleza se reduce, en definitiva, a una teoría del espacio y del tiempo. Toda Metafísica, según esto, es una manera más o menos radical de trascender las categorías espacio-temporales, y toda Estética, a su vez, un modo más o menos decidido de asumirlas emocionalmente.

Como es bien sabido, la Física de Newton se basaba en la postulación de un espacio absoluto, tridimensional y euclídeo, y un tiempo igualmente absoluto, dimensión adicional independiente del espacio, que transcurre homogéneo para todos los observadores. La Física relativista sustituyó este espacio y este tiempo newtonianos por un espacio-tiempo tetradimensional, en el que las posiciones espaciales y los instantes tenían una relación íntima. Por añadidura, la gravitación hizo necesario abandonar la geometría euclídea, y vinieron a estar en vigor diferentes Cosmologías que presuponían espacios curvos y cerrados y que, para explicar el "corrimiento hacia el rojo" del espectro de las galaxias, habían de admitir, de una forma u otra, la expansión del Universo.

Una ingeniosa teoría, formulada hace poco por Holmberg, puede

significar para la Física una revolución tan profunda como la que sufrió esta ciencia con las ideas de Einstein. El espacio de Holmberg es un espacio tridimensional proyectivo; el nuevo universo está descrito utilizando la geometría proyectiva, esa forma elegante, angélica, de geometría de la cual todas las métricas, euclideanas o no, son casos especiales impuros, por así decir.

El rasgo más original de la teoría es que la "velocidad", hasta aquí una mera relación entre el espacio y el tiempo, es tratada como una dimensión propia. El resultado más interesante de ella, de momento, es que dos observadores separados por distancias astronómicas encuentran divergencias sustanciales en su medida de las "velocidades", y, como caso especial, cada uno de los observadores halla que el otro retrocede con una velocidad proporcional a la distancia entre ellos. Esta es la razón del aparente retroceder de las galaxias.

No es posible predecir hasta dónde llegarán estas nuevas concepciones. Lo que parece claro, sin embargo, es que la Física actual, después de superado el "indeterminismo esencial", los "universos en expansión", los "operacionalismos absolutos", etc., necesita una Cosmología profunda que le dé suficiente vigor teórico. El descubrimiento del anti-protón y, lo que es aún más desconcertante, del anti-neutrón despoja a la materia de sus características positivas, haciendo de ella algo capaz de un signo más o de un signo menos.

Sea lo que sea al final, todo hace pensar que ahora hay que tornar la mirada, una vez más, al *Timeo* de Platón y tener presente, con todas sus implicaciones, la fecunda máxima cosmológica "Dios aritmetiza".

F. P. N.

## CHILLIDA, EN PARIS

La temporal invernal de exposiciones ha empezado bien en París para los españoles. El escultor Eduardo Chillida presentó en la Galería Maeght 27 obras, que fueron objeto de un fascículo especial de *Derrière le miroir*, donde se reproducen algunas de ellas precedidas de un sustancioso ensayo de Gastón Bachelard.

Permítaseme comentar primero este trabajo, pues rara vez un artista tiene la fortuna de ser presentado, adivinado y explicado como Chillida lo fué por su crítico. Que no es, profesionalmente hablando, crítico, sino filósofo; pero de tan singular clarividencia, que su *Latréaumont* y sus cuatro libros dedicados a la imaginación de la materia—*El agua y los sueños, El aire y los sueños, La tierra y los ensueños de la voluntad* y *La tierra y los ensueños del reposo*—figuran entre los textos más incitantes para la comprensión del fenómeno estético.

Bachelard analiza sagazmente la pretensión de Chillida, que encuentra en la dureza y resistencia del hierro la incitación necesaria para domeñarlo, sujetarlo y rendirlo a su voluntad, manejándolo y transformándolo como masa dócil a la presión de la mano.

Esta tentativa revela ambición singular; pero el éxito, como es lógico, dependía del sentido con que se realizara, de la forma y de las formas al final conseguidas. La penetración en el hierro no podía ser un acto gratuito, capricho sin consecuencia; debía realizarse para algo en función de una necesidad, de una fatalidad.

Aquí están para demostrarlo las obras realizadas: el hierro sirviendo a la imaginación y la imaginación, como siempre, a la poesía. Según dice Bachelard, el artista proyecta alzar en Hernani, donde vive, "sobre una roca, frente al mar, una antena de hierro que vibrará impulsada por los movimientos del viento". Es una idea de poeta, como lo es el nombre discurrido para esa invención: "peine del viento", que en seguida trajo a mi memoria la hermosa imagen de Góngora: "el viento se peinaba en las almenas de Huelva".

Refiriéndome a lo ya realizado, importa notar cómo esta opción por el hierro respondía a un conocimiento, a una presciencia si se quiere, de las posibilidades contenidas en un material del que Chillida extrajo matices insospechados (insospechados para el espectador) de forma y calidad. La gracia de esas estructuras sencillas llamadas *Música callada* (otro título de poeta, y ¡tan claras las reminiscencias!) o *Elogio del aire*, se debe a la sólida ingravidez—si se me permite la expresión—con que las vemos posadas sobre la tierra, como queriendo la primera iniciar un movimiento para el que todo la predispone y la segunda alzarse al cielo, donde apuntan los aguzados extremos de las barras verticales.

Quiero decir que los objetos de Eduardo Chillida muestran dinamismo evidente, tendencia al movimiento, cuando no al vuelo, contrapesado, por la gracia de la forma, la pesadez de la materia. El que dos de estas piezas se llamen *Temblor de hierro* y otras se

rotulen *Vibraciones*, aclara suficientemente la aspiración del artista a dotar al hierro de genuina capacidad de vibración.

Chillida es joven. Acaba de cumplir treinta y dos años. Aparte de trabajos particulares y exposiciones (en la Trienal de Milán fué distinguido con diploma de honor), esculpió cuatro puertas de hierro para la basílica de Aranzazu y el monumento a sir Alexander Fleming, en San Sebastián. Su obra no es promesa, sino realidad completa, en magnífico proceso de madurez y crecimiento. Por eso es posible y lícito, sin arriesgarse a profecías, siempre aventuradas, reconocer en él uno de los dos o tres valores auténticos que hay en la joven escultura española. Y, a decir verdad, no sé de ninguno, entre los escultores de la generación última, cuya obra parezca votada a realizaciones más inspiradas, personales y seguras. Con Chillida se continúa la gran tradición (pues, venturosamente, ya existe, frente a la caterva de estatuarios e industriales del "monumento"), la gran tradición, digo, de la escultura moderna española, ilustrada por nombres tan insignes como los de Julio González, Gargallo y Ferrant, entre otros.

Y no cerraré esta nota sin decir dos palabras sobre la presentación del cuaderno de *Derrière le miroir* dedicado a Chillida. Es notorio el buen gusto rector de esta publicación, y, por tanto, no necesito ponderar la selección y calidad de las reproducciones fotográficas que contiene el número; pero quiero destacar la belleza con que está compuesto, especialmente lograda en la página inicial del ensayo de Bachelard, donde se combinan tres tamaños de letra: uno para el título, otro para el nombre del autor y otro para el texto. Es admirable muestra de lo que puede conseguir el arte de un confeccionador, sin salirse de los elementos más sencillos, por la simple combinación de blancos y negros y los calculados efectos de los tipos distribuídos por el vasto espacio del gran papel entre los amplios márgenes ennoblecedores.

RICARDO GULLÓN

# Sección Bibliográfica

## "MENENDEZ PELAYO, CRITICO LITERARIO", DE DAMASO ALONSO

"Aquellas antinomias que se dan tan sólo en el entendimiento del investigador científico (sujeto a corrección hoy o mañana)."

(*Estudios y discursos*, v. 25.)

Todavía es pronto para hacer el balance del aniversario de Menéndez Pelayo. En artículos, conferencias, números especiales de revistas y boletines, etc., ha sido objeto de una copiosa bibliografía. Puede adelantarse que pocos homenajes habrán alcanzado tanta actualidad como éste: las palabras del maestro, casi siempre las mismas, citadas en defensa de actitudes opuestas y como argumentos decisivos, prueban que interesa todavía por razones diversas; convendrá averiguar, alguna vez, la naturaleza de esas razones.

Conocemos qué opinaba Menéndez Pelayo sobre los homenajes: "Si he de decir lo que siento, antes me parece funesto que útil el entusiasmo oficial y la devoción obligada que producen los aniversarios y centenarios, con el obligado cortejo de músicas, carros triunfales, pompas y apariencias, versos y justas poéticas. Aun lo bueno sobre un mismo asunto empalaga cuando es demasiado. ¿Qué será cuando en la turbia corriente de tantas solemnidades rueda tanto de mediano y aun de malo?" (*Estudios y discursos*, Edición Nacional, III, 307). Y añadía: "No sé a punto fijo en qué consiste; pero hay en el fondo de toda alma verdaderamente artística algo que se rebela contra las admiraciones convencionales, de ritual o de reata; un secreto espíritu de reacción contra todo fetichismo y de protesta contra gárrulos encomios" (*Idem*, 308). Refiriéndose concretamente a Calderón: "Bueno es ensalzar a Calderón y hacer versos y prosas en conmemoración suya, y colgar de nuestros balcones retales de percalina, cual si se tratase de festejar la entrada de un héroe patriótico y libertador; pero aún fuera mejor leer y estudiar sus obras y razonar un poco nuestras admiraciones *a priori*" (*Idem*, 308-309). Desgraciadamente, muchos han hecho del

nombre del maestro un mito y, citando frases sueltas, han cambiado el recto sentido para justificar sus actitudes.

Si repasamos la última bibliografía de Menéndez Pelayo—la de Simón Díaz, que tan eficaz servicio ha prestado y prestará al menendezpelayismo—, es fácil comprobar la falta de estudios científicos sobre aspectos fundamentales. Sorprende, por ejemplo, el escaso número de títulos dedicados a Menéndez Pelayo crítico literario. El premio nacional (50.000 pesetas) instituído por el ministerio de Educación como recompensa al mejor trabajo sobre dicho tema ha quedado desierto. Y ello es más lamentable si pensamos que a esa actividad dedicó el maestro, en los últimos años especialmente, muchas y definitivas páginas.

Debemos a Dámaso Alonso el único—hasta ahora—estudio extenso sobre don Marcelino crítico literario. El subtítulo del libro precisa el contenido: *las palinodias* (1) *de...* No se trata, por tanto, de un análisis pormenorizado de las ideas de Menéndez Pelayo; Dámaso Alonso se fija sólo en algunos casos en que, como crítico, rectificó su juicio sobre autores o tendencias concretas. Aun limitada así la materia, se puede seguir fácilmente la curva del pensamiento de Menéndez Pelayo: desde 1877 hasta la madurez, en edad temprana; de la adoración frenética de la belleza, objeto exclusivo del arte—en su forma más elevada: la lírica de Horacio—y el menosprecio de ciertos escritores europeos modernos, la poesía popular, el barroquismo y *lo germánico*, a admitir lo feo en el arte, a comprender—con elogio si lo creyó conveniente—la poesía popular, esos escritores modernos y la cultura alemana (2). La obra de Menéndez Pelayo crece, con los años, en profundidad y en amplitud. Bonilla señaló como línea divisoria fundamental 1890 (en octubre había muerto Gumersindo Laverde): don Marcelino abandona por esa fecha los estudios filosóficos y se consagra de lleno a la historia de nuestra literatura (Rubió y José María Cossío aceptan el criterio de Bonilla). Menéndez Pidal distinguió cuatro períodos en los trabajos de su maestro: primero, entre los veinte y treinta años, años de juventud y de lucha y de polémica *(La Ciencia Española; Los heterodoxos)*; segundo, de los veintiséis a los treinta y cinco *(Ideas Estéticas)*; tercero, hasta los cuarenta y seis *(Antología de poetas líricos;* prólogos a Lope); cuarto, los dos últimos

---

(1) La última edición del *Diccionario* de la R. A. E. (1956) dice: "Retractación pública de lo que se había dicho." Dámaso Alonso ha hablado *(Hombre y Dios)* de sus propias palinodias. Véase también *Estudios y Ensayos gongorinos.* Madrid, Gredos, 1955, 87 n., 91 n., 532, 537 n., 3 bis, 579 n.

(2) Hablamos en términos generales. Menéndez Pelayo reconoció siempre aspectos valiosos en la cultura germánica.

lustros *(Orígenes de la novela;* obras completas). Laín Entralgo redujo los períodos a tres: años de aprendizaje, hasta 1876; de ávida y viajera peregrinación, del 76 al 78, y años de magistral y reposada madurez, 1890 a 1912. Cualquiera de estos criterios —Bonilla, Laín y Menéndez Pidal—reconoce un hecho evidente: que, con los años, Menéndez Pelayo perfecciona su obra; para ello rectifica opiniones de su juventud. "Es ley fatal de las ciencias históricas vivir en estado de rectificación continua" *(Estudios y discursos,* I, 84). Nacido cuando el historicismo alcanzaba máxima autoridad, no se ocultó a don Marcelino el talón de Aquiles de los grandes monumentos históricos; de ahí que el hombre de ciencia tenga la obligación de rectificar si un nuevo dato o una manera nueva de considerar los hechos le aconseja hacerlo. Menéndez Pelayo rectificó siempre que lo creyó conveniente en materia histórico-literaria, porque ello no suponía cambio en su actitud religioso-política ante la vida y porque, como científico, fué sincero, con sinceridad infantil y nobleza insólita.

Antes de entrar en el análisis de las palinodias, Dámaso Alonso compara la obra de Lope, tocado por la gracia de la fecundidad, con la del maestro, tan copiosa en otro campo. Como Lope, Menéndez Pelayo escribe a vuela pluma; lo sabía y se lamentaba: "Hay algo en mi índole literaria que me aleja de la perfección por la facilidad misma. Y esto a veces me desespera, por lo mismo que siento y admiro la perfección en otros... En prosa comencé por trabajos eruditos, que son mala escuela para formarse estilo" (Carta a Valera, 14-agosto-1886. *Epistolario,* págs. 35-6). En la *Historia de las Ideas Estéticas* (V, 164) declara con gracia que, buen español, ha caído muchas veces en "superfluidad" y "despilfarro". "Yo me confieso en esta parte de los más pecadores, aunque siempre estoy formando propósitos de la enmienda para aplacar los iracundos manes de Boileau y de Luzán." Como Lope, Menéndez Pelayo irrumpe en la fama despertando sorpresas y asombros *(Clarín* refiere el que suscitó, todavía alumno universitario: *Solos de Clarín,* Madrid, Alfredo de Carlos, s. a., pág. 22). Pero la cantidad—asombrosa en Lope y en don Marcelino—no supone, como en otros casos, vaga retórica; en los escritos de tema literario encontramos reflexión y, casi siempre, aciertos. Aun las equivocaciones, que las tuvo, naturalmente, elogios o críticas desmesuradas, se justifican si de 1956 pasamos a los últimos años del XIX.

CLASICISMO INTOLERANTE.—Cuando Menéndez Pelayo rompe fuego se presenta como un espíritu clásico. Dámaso Alonso puntua-

liza: católico a macha martillo, defiende como ideal de los pueblos latinos el "espíritu cristiano" y la "forma clásica depurada". ¿Cumple don Marcelino el programa? Dámaso Alonso copia unos versos de la *Epístola a Horacio* ("Quiero embriagarme", etc.) en que la voz del poeta no consigue reprimir el entusiasmo por los temas y el contenido de los modelos paganos. (El texto no es el mejor para citado.) Amigos entrañables le avisaron el peligro; y más que ninguno, Laverde. El 30 de abril de 1876 escribe don Gumersindo que le remuerde la conciencia haber sido en exceso indulgente con algunos pasajes libidinosos o algo libres de los textos paganos traducidos por Menéndez Pelayo: "Usted, en su entusiasmo clásico, no [los] ve tan claros. No lleve a mal que le ruegue encarecidamente que los corrija o suprima, tanto más cuanto que son cortos y por ello no desmerece el conjunto de sus composiciones." Pero don Marcelino debía oponer fuertes argumentos en contra, ya que Laverde, el 8 de mayo del mismo año, le contesta: "En cuanto a la cuestión de los pasajes lascivos de los clásicos, me pone usted perplejo con sus razones, aunque profeso la doctrina de *in dubiis tutior* y, por tanto, me inclino a la castración, pues creo que las *humanidades* deben ceder a la *divinidad*. Pero lo meditaré y le diré lo que en definitiva opine." Laverde propone el nombre de un sacerdote, piadoso y docto, Caminero, por ejemplo, para juzgar los pasajes en duda: elegía de Tibulo, epitalamio de Catulo y, sobre todo, idilio de Teócrito. Milá y Cueto advirtieron también a don Marcelino su peligrosa intimidad con lo clásico.

Dámaso Alonso destaca el fracaso de Menéndez Pelayo al pretender resucitar la forma exterior de los modelos predilectos—Horacio, etc.—; su carácter—ya lo hemos visto—le alejaba de la sobriedad. El maestro consideraba el aprecio exclusivo del espíritu horaciano *incompatible* con la estimación de los cantos germánicos (3). Todos recordamos el famoso verso "¡lejos de mí las nieblas hiperbóreas!" y la crítica, llena de gracia, de Valera. En el *Ultílogo* de *Horacio, en España* la censura ha subido de tono. En 1885—o tal vez en 1883—Menéndez Pelayo no está de acuerdo con la intolerancia y el acento declamatorio de los textos anteriores. Su antigermanismo había disminuído, por lo menos, dos años antes. El 21

---

(3) Recuérdese otra de sus censuras: "Persuadido estoy de que la elegante traducción de los *Estudios*, de Macaulay, a la cual sirven de prólogo estas líneas, ha de hacer muy provechosa impresión en el ánimo de la juventud española... y habituarla al estudio formal de la gran literatura del Norte, que para mí no es la alemana (¡Dios nos libre!), sino la inglesa" *(Estudios y discursos,* v. 386).

de agosto de 1881 escribía a Hugo Schuchardt: "Yo—¿por qué he de negarlo?—soy muy latino; pero quiero mucho a los alemanes de ahora cuando son como Diez o como usted... Contra la cultura alemana de ahora, tomada en general, nunca he dicho nada" (*BHi,* XXXVI, 1934, pág. 189).

HEINE.—La admiración por el clasicismo no fué obstáculo—o si lo fué, quedó salvado—para que Menéndez Pelayo admirase también las virtudes de poetas extraños a ese criterio. Así, de Lope. Dámaso Alonso llega a sospechar—pura hipótesis; ¡qué difícil salir de ella!—en el carácter de don Marcelino una base realista, casi naturalista, ampliamente humana, y como superestrato, el gusto clásico. Resulta muy problemático admitir que la veta grecolatina deformase el genuino temperamento del maestro; pero es evidente que don Marcelino rectificó, con nobleza, juicios de sus primeros años, consecuencia inmediata de los principios por entonces mantenidos. Ya Gerardo Diego estudió el caso de Heine. Aunque Heine no casaba bien con su método y propensiones, Menéndez Pelayo, enfrentándose con Valera, llegó a comprender *la poesía como música* (Heine) y no sólo *como escultura.* Sin embargo, no cambió su opinión sobre Bécquer, a quien juzgaba incorrecto e influído formalmente, *en las rimas breves,* por Heine.

LA POESÍA POPULAR.—Dámaso Alonso cita unos párrafos del *Ultílogo,* 1877, en que Menéndez Pelayo niega valor a la poesía popular. El término está empleado con sentido equívoco y tal, en más de un caso, como sinónimo de "populachero". Puedo añadir a los testimonios de Dámaso Alonso otro, de 1882. En el discurso de contestación al de ingreso de Núñez de Arce en la Real Academia Española, Menéndez Pelayo alude a la poesía de las edades primitivas; rechaza la teoría de Wolf y atribuye la obra poética de esas edades a un individuo concreto, mitad sacerdote, mitad profeta, que expresaba los sentimientos de la comunidad. "Llaman los críticos a la poesía de tales hombres *poesía popular,* y todos convienen en darle por nota característica la *impersonalidad,* no ciertamente en el sentido grosero y material de que todo un pueblo la vaya componiendo fragmentariamente, sino en otro sentido más profundo; es, a saber: porque el pueblo contribuye a ella con la elaboración anónima, no de los versos, no de la forma (que será siempre, así en las sociedades bárbaras como en las cultas, privilegio y virtud de uno solo, a quien por tal excelencia llamamos artista), sino de la materia de la poesía, del mito, de la teogonía, de la leyenda" (*Estudios y discursos,* IV, 332). En el primer tomo

de la *Antología de poetas líricos* escribía: "A paradoja suena, pero es gran verdad, confirmada cada día por nuevos descubrimientos hasta en las razas más diversas de las que pueblan el continente europeo: "no hay en todas las naciones cosa menos nacional que su poesía popular". Algunos pueblos, como el castellano, dotados de un sentido más histórico que idealista, son excepción de la regla, pero sólo en aquella especie de poesía que es como una prolongación de la historia" (pág. 150). Lope y la poesía gallego-portuguesa le descubrieron un nuevo mundo, el tradicional. Menéndez Pidal, en 1919, aludió ya a esta rectificación, limitada al área gallega, de su maestro ("La primitiva poesía lírica española", en *Estudios literarios*, Madrid, Atenea, S. E., 1920, págs. 257-258).

El barroquismo. Góngora.—No puede hablarse aquí de palinodia. Menéndez Pelayo criticó duramente el barroquismo y la poesía de Góngora. Dámaso Alonso menciona las palabras del tomo II de la *Historia de las Ideas Estéticas* contra Góngora y su escuela, 1894. En realidad, había iniciado el ataque mucho antes. En la *Retórica y Poética*—en colaboración con Laverde, todavía inédita—escribía por 1875: "De la misma clase [pensamientos confusos] los hay en abundancia en casi todos los petrarquistas, y en cuanto a pensamientos embrollados y enigmáticos, basta abrir a los príncipes del culteranismo, Góngora, Villamediana, Silveira, Gracián, etcétera, para encontrar cosecha rica." Pone como ejemplo de pensamiento oscuro, embrollado, enigmático y de expresión absurda, *Era del año la estación florida*... Laverde, cuya influencia sobre Menéndez Pelayo todavía no ha sido suficientemente destacada, también aborrecía el gongorismo, de acuerdo con el gusto de la época. Menéndez Pelayo condena la poesía de Góngora con términos aplicables también al movimiento simbolista, desconociendo, así, la importancia y el significado de las escuelas poéticas de finales del XIX y principios del XX (4). Señala Dámaso Alonso la escasa atención que don Marcelino dedicó a la lírica española de la Edad de Oro; posiblemente, de haberla estudiado con detenimiento a

---

(4) Escribe a Francisco Rodríguez Marín el 18 de febrero de 1895: "Usted, además, sin ningún género de pedantería, de esas que ahora llaman *modernistas*, y ateniéndose a la forma que nuestros grandes líricos consagraron para siempre, ha encontrado acentos vigorosos y personales" (*Estudios y discursos*, v. 76). Siempre manifestó Menéndez Pelayo poca afición por la crítica de autores contemporáneos, aunque deberes de amistad y de paisanaje le obligaron a quebrantar ese principio (véase *Estudios y discursos*, v. 82). También ataca a los que leen continuamente versos franceses (*id.*, pág. 247). Véase, sobre el *modernismo*, *Estudios y discursos*, I, 176, y v. 78.

la vez que la europea, habría comprendido la razón de ser de Góngora y, más cerca, del simbolismo.

Lo bello y lo feo como objetos de arte.—Jean Paul Richter consideraba la poesía antigua, plástica; la moderna, musical. Menéndez Pelayo sigue desde un principio esta distinción; pero, con los años, rectifica su juicio sobre la segunda. Hegel admitió, en su sistema estético, lo feo, ausente casi del arte clásico, vivo en el romántico. Menéndez Pelayo, como Hegel—por rigor dialéctico—y Víctor Hugo—por instinto—, da entrada, como objetos del arte, a temas distintos de la pura belleza; el fin del arte, afirma, es lo característico ("la expresión, la emoción, diríamos nosotros", apunta Dámaso Alonso, pág. 94). Y al ampliar el horizonte estético, su crítica, de acuerdo con su tiempo y su carácter, fluye generosamente. Rectifica, en 1890, el juicio de 1881 sobre Calderón; elogia el estilo sencillo ("admirable principio", comenta don Marcelino refiriéndose al "escribo como hablo" de Juan de Valdés, *Heterodoxos*, III, 213), y condena, así, la retórica de sus libros juveniles, retórica de primera calidad.

Dámaso Alonso ha escrito un libro que nos acerca humanamente la figura de Menéndez Pelayo. Al doblar la última hoja, don Marcelino ha perdido esa rigidez e intolerancia que algunos, por motivos diversos, se obstinan en defender y que, en crítica literaria, el maestro, hoy, rechazaría sin contemplaciones. En 1906 escribía a C. Pitollet: "Ciertas intemperancias de estilo en la crítica suelen agriar los ánimos sin provecho de la ciencia ni de nadie. Todo puede decirse con términos mesurados y corteses, y de tal modo, que los autores censurados queden agradecidos al crítico. Todos hemos pecado más o menos en esta severidad juvenil; pero llega cierta edad en que se vuelve uno duro e inflexible juez de las obras propias y muy indulgente con las ajenas. Las letras humanas deben ser lo que su nombre dice: han de servir para hacer más humanas y agradables, no más duras y ásperas, las relaciones entre las gentes" (*BBMP*, XXV, 1949, 251-252). El crítico que firma estas palabras, ¿puede citarse como ejemplo de intolerancia? El método histórico, aprendido de la escuela catalana (Milá y Lloréns), le llevó, afortunadamente, a un amplio eclecticismo en crítica literaria. Recuérdese lo que dijo de Lessing: "Lessing es el espíritu de la crítica encarnado y hecho hombre, es decir, todo lo contrario del espíritu dogmático y cerrado y todo lo contrario también del espíritu escéptico" (*Historia de las Ideas Estéticas*, III, 88). Y en *La Ciencia Española* (II, 57), obra de polémica, escrita en un clima hostil,

escribía: "Estos, que son verdaderos *lapsus* notados por mí o por muy doctos amigos míos, tengo aquí especial gusto en corregirlos, como corregiría ciento que notase, porque *trovando e riprovando* es como se hace la historia de la ciencia."

Menéndez Pelayo, buen maestro—maestro de verdad con sus discípulos—de nosotros a través de sus libros, que muchos no han leído o lo han hecho de prisa, conserva su autoridad, aunque se pongan en evidencia muchas rectificaciones (5). En crítica literaria, claro está. Mantiene su prestigio y revela lo que, para algunos, constituirá una sorpresa: actitud humilde, actitud humana para confesar, cristianamente, el error o el cambio de parecer. Dámaso Alonso asegura que Menéndez Pelayo nos enseña siempre; tal vez ésta, la honradez científica, sea una de sus más altas y actualísimas lecciones. Sus propias palabras—ahí están—nos lo hacen creer así.

ALFREDO CARBALLO PICAZO

---

(5) Podían citarse otras muchas rectificaciones. He aquí algunas. En 1907 escribe: "Recuerdo que nuestro don Amós fué el primero que llamó mi atención sobre la importancia estética de los *Salones*, de Diderot, cuando yo tenía en poca estima a este corifeo de la Enciclopedia, que hoy me parece el escritor más genial y menos anticuado de su tiempo, a pesar de sus inmensas aberraciones de pensamiento y estilo" *(Estudios y discursos*, VI, 279). En nota de la tercera edición de *La Ciencia Española:* "Después he rectificado bastante mi juicio sobre Núñez de Arce, aunque no el punto particular de que aquí se trata. Véanse mis *Estudios de crítica literaria*, donde expreso toda mi admiración por el poeta y hago los oportunos deslindes y reservas acerca de su doctrina, mucho menos racionalista y liberal de lo que él mismo se figura. Es de presumir que también el señor Núñez de Arce habrá modificado después de diez años sus opiniones sobre la cultura española" (I, 95). Y en esa misma obra y edición (I, 120), escribe: "Claro es que hoy pienso de una manera algo distinta acerca del valor literario de Rabelais, el cual, vencida la primera dificultad de leerle, y pasando por alto (no es poca cosa) todas sus extravagancias, groserías, barroquismos de dicción y de pensamiento, todos sus pecados contra el aticismo, la urbanidad y el buen gusto, resulta una personalidad literaria original y curiosa." Recuérdese también su rectificación del juicio sobre Echegaray *(Ciencia Española*, II, 36-37), Revilla, etc. El discurso de Menéndez Pidal en el Instituto de España, el 28 de enero de 1956, trata el tema de las rectificaciones de don Marcelino (véase págs. 55-68, Madrid, Imp. Góngora, 1956).

1

DESQUEYRAT, A., S. J.: *La crise religieuse des temps nouveaux.* París, Editions Spes, 1955.

El presente libro lo publica el Instituto Católico de París, Instituto de Estudios Sociales, Sección de Acción Popular y como número de su Biblioteca de Cuestiones Sociales.

Nuestros días se caracterizan por el predominio de lo social, mas en Francia el tema está al rojo vivo; por esto nos sentimos tentados a lanzar una ojeada allende las fronteras. En mis manos tengo un libro de revisión religiosa a la luz de una auténtica doctrina social, muy útil para todos los que nos preocupamos de lo que hoy se ha dado en llamar autocrítica, revisionismo, examen de conciencia, etc. Ya es un tópico el decir que vivimos días de crisis; creo que cada época tiene la suya. Lo interesante es hacer el preciso diagnóstico para dar con el eficaz tratamiento. He aquí la tarea del padre Desqueyrat.

Estudio fundado en la Sociología y Psicología. Lo que estas especialidades aportan a las manifestaciones de fe en las distintas épocas de la Historia y en las distintas edades de los individuos se tiene muy en cuenta en esta obra, que, sin prescindir de la Teología, no es obra teológica.

En la primera parte se esboza el hecho histórico de la crisis; se hace cirugía del momento en sus caracteres cualitativos y cuantitativos, previo un examen minucioso de todo un proceso histórico que nos abocó al discutido presente. La renovación se presenta con colores optimistas: verdadera renovación procedente de una auténtica y selecta *élite* que servirá de levadura. Hace un inventario de las causas de esta crisis: el proceder de los hombres, tanto creyentes como no creyentes; los errores que pululan en el mundo occidental desde el siglo XIX, y ciertas estructuras sociales contemporáneas de un mundo gastado, de moldes degenerados o inaptados.

Los progresos de la civilización humana entran en juego: los inconvenientes de la mecanización o tecnicismo, los avances de un sentido racionalista de la vida y del espíritu de crítica, la pugna entre individualismo y conciencia social.

Pasa revista al decaimiento de la fe en el individuo, en la masa, en el mundo proletario y burgués.

En la tercera parte habla de los remedios: a los hechos menos dignos de los hombres hay que oponer hechos dignos o supresión de aquéllos; contra el error, levantar la bandera de la verdad; es decir, a cada mal procurarle su antídoto.

Otea la civilización del mañana, hija de nuestro hoy, fijando la atención en el sentido comunitario de la vida, único capaz de ahogar cerrados individualismos y socialismos malsanos.

Concluye con la necesidad de que el alma humana haga acto de presencia en la Historia como remedio para espiritualizar y elevar nuestra vida.

Puestos a dar nuestro juicio, diremos que se trata de un libro digno de atención por sus originales orientaciones y por su firmeza de criterio en tan vidriosas cuestiones. Nada de afirmaciones gratuitas; se desliza con la garantía y seguridad de quien pisa terreno conocido, y una rica bibliografía avala sus afirmaciones.

Pudiera ser un defecto el de tener como único punto de mira la vecina nación francesa; pero el autor se eleva al campo de los principios y sus conclusiones adquieren categoría de valor universal.—TOMÁS TERESA LEÓN.

2

MARIANO PICÓN-SALAS: *Comprensión de Venezuela.* Aguilar. Madrid, 1955.

Dentro de la literatura hispanoamericana—que ya empieza a ser estudiada en Europa, pero que aún debería serlo mucho más—, la venezolana ofrece fisonomía nacional inconfundible. Venezuela cuenta con escritores—Gallegos, Uslar-Pietri, Picón-Salas, etc.—a través de los cuales vamos configurando en nuestra imaginación de lectores el alma del país, una especie de ser hombre con rasgos peculiares, nueva peripecia dramática, con sus desdichas y alegrías. Siendo esto así, un libro como *Comprensión de Venezuela*, obra de Picón-Salas, tiene que ser muy interesante. Y, sin embargo, hacer su reseña representa para mí una obligación dolorosa: éste es un libro fallido, aunque posea algunos aciertos parciales.

No es solamente que Picón-Salas no haya alcanzado en esta ocasión la alta calidad que era de esperar en él. Es que, al no alcanzarla, el libro plantea un problema gravísimo, no sólo para el vigor literario futuro de Mariano Picón-Salas, sino para todo el pensamiento venezolano actual. Si es posible decirlo con un solo objetivo certero, la prosa actual de Picón-Salas parece "desvitalizada". Prosa de virtuoso que se recrea en sí mismo, que da vuelta sobre los mismos temas, alargando las frases, dando la sensación de que el único móvil de todo es "llenar" el acostumbrado espacio en las páginas de *El Nacional*. Veamos un ejemplo: "Se pueden decir muchas cosas sobre el caracol, el organismo más solo y amurallado contra el mundo en la blanca celda de su calcáreo; en la eminencia única y cavidad resonante que erige su pequeñez frente al infinito. En el viajero terrestre abrumado por su propio equipaje, el pequeño atlas que conduce su universo de soledad" (en "Símbolos del caracol", pág. 561). Prosa cansada, que revela un pensamiento tópico, que metaforiza sobre sí mismo, y se repite, sin lograr trascender su aire confinado. Es lo mismo que pasa con otros libros venezolanos de hoy: atacan a Juan Vicente Gómez "porque algo han de hacer"; pero, en el fondo, ni les va ni les viene. No digo que estén mal esos ataques, ni menos que no sean sinceros, especialmente en Picón-Salas, antigomecista notorio; la impresión que nos produce su primera novela, *Odisea de Tierra Firme* (lástima de título), sólo es posible gracias a haber volcado en ella el autor una gran pasión humana y patriótica. Pero esto era antes; ahora los ataques a Gómez parecen lanzadas retóricas a moro muerto. Pero no es política, a no ser en el más noble y desinteresado sentido de la palabra, la objeción que este libro de Picón-Salas me merece. Si menciono lo de Gómez es porque, aparte de ser rasgo común en la Venezuela literaria de hoy, es también muy abundante en esta *Comprensión*, como muchos otros temas de historia venezolana, ciertamente, pues este libro intenta ser un laudable esfuerzo patriótico, y me temo que sólo produzca confusión. Pudo haber sido el gran libro de Venezuela y se ha quedado en centón de frases, más o menos brillantes, más o menos oportunas. Picón-Salas posee una envidiable cultura literaria y una gran afición a impulsar — intelectualmente — los destinos de su país. Ambas facetas aparecen abundantemente en este libro. Debo reconocer que en este punto todas las páginas me parecen sinceras. Pero dan la sensación de que Picón-Salas no cree, no ciertamente en sus ideas, sino en la eficacia de su labor, como si repitiese mecánicamente algo que fué su ilusión, pero que ahora apenas le sirve para dejarse querer como figura destacada de la intelectualidad caraqueña. Porque no es que Picón-Salas haya cambiado arbitrariamente de estilo, olvidando su obra anterior: es su propio estilo que, al calor de las circunstancias, se ha vuelto adiposo y carece de nervio. Picón-Salas es persona inteligente y sabe muy bien lo que dice; pero también lo que no dice. Cuando tiene—y sabe que tiene—oyentes, el estilo se le anima y vuelve a ser el gran escritor que siempre fué: así, por ejemplo, en este libro el capítulo "Proble-

mática de nuestra historia", discurso de recepción en la Academia Nacional de Historia. Lástima que estas Academias, en América igual que en España, me parece, aun realizando una gran labor de investigación, tienen muy poca eficacia inmediata sobre el país en que radican, son un poco pesos muertos en la vida nacional. Muchos académicos dan la sensación de tener sus ideas como al margen de sí mismos, como quien tiene un automóvil; y aun creo que la posesión de un automóvil a muchos les afecta bastante más profundamente que la de sus propias ideas. Digo esto porque es imprescindible, para la salud intelectual de Venezuela, que Picón-Salas no se conforme con ser un buen escritor *dentro* de la Academia Nacional de Historia. Tiene que serlo también fuera. Y volverá a serlo si medita con valentía sobre sí mismo, siendo fiel así a lo que de él esperamos. Sepa Picón-Salas que no sólo en Venezuela, sino en toda América y en España, hay muchos jóvenes prontos a escuchar las seguras palabras de los maestros; y que en nombre de ese magisterio suyo le rogamos y le exigimos este ejercicio de torsión violenta, pero fecunda, sobre sí mismo. Nuestra vida no tolera ya los cabrilleos literarios, sino un ceñirse con amor al tema, volcando en él toda nuestra autenticidad, de conciencia y pública. Pero esto ya lo sabe Picón-Salas; y quizá, si reflexiona profundamente sobre sí mismo, nos confiese más tarde que experimentó una gran nostalgia.—ALBERTO GIL NOVALES.

3

JOSÉ RUMAZO: *Andariegos*. Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito, 1956. 607 páginas.

De nuevo nos sorprende la variedad de la pluma de José Rumazo. Desde su *Raudal*, libro de poemas, de los que Gerardo Diego escribió: "El autor se acredita de auténtico poeta lírico, sin duda uno de los más puros, personales e intensos del parnaso ecuatoriano contemporáneo", hasta *Andariegos*, motivo de estas líneas, pasando por sus profundos dramas, como *La leyenda del Cacique Dorado*, y sus eruditos estudios *La región amazónica del Ecuador en el siglo XVI* y las *Colecciones documentales*, señales de su paciente labor para el arduo trabajo que representa la recogida sistemática de documentos, notas, relaciones, etc.

Empieza el volumen con un prólogo, en el que se desarrolla un interesante diálogo entre el autor y un imaginario Licenciado Espantoso. En éste, Rumazo nos disecciona la novela, y con buen sentido pone en boca del Licenciado todo aquello que los críticos le pueden achacar de tendencioso, malo o deficiente, curándose en salud y justificando sus actitudes ante el relato.

El capítulo primero—al contrario que la novela de antigua técnica, al igual que la noticia del periódico—arranca con lo que pudiéramos llamar trabazón, hecho fundamental o motivo de la novela: un crimen, pretexto después de una serie de páginas que nos van a ir reconstruyendo las pasiones, las situaciones, los hechos que impelieron a la patrulla de Camorra a cometer el delito.

Merece citar de su prólogo lo que el autor dice que le contó al Licenciado:

"—No es una novela policíaca—le expliqué—. En ella no se desarrolla una investigación para ir eliminando uno por uno los cuatro o más autores probables del atentado. Se empieza por conocer un crimen y sus hechores, pero no las causas: el interés consiste en descubrir en este acontecimiento el germen y enlace de otros sucesos y, al mismo tiempo que se investiga el significado del asesinato, se ven desarrollarse nuevos hechos. Mejor dicho, en los primeros capítulos se husmea y averigua sobre aquel homicidio, que se conoce desde el principio con todas sus circunstancias y cuya verdad sólo se manifiesta al final de la obra; pero esta pesquisa nos lleva a conocer el fondo de otro drama: tres personajes se muestran apasionados por Paulina y luchan sordamente por ella. La novela va des-

entrañando la psicología de los hombres que en ella intervienen, no tanto a través de sucesos impresionantes, sino más bien de incidencias reveladoras, sondeando en las intenciones y presentando los acontecimientos sin orden de cronología, pero como se presentan en la conciencia, siguiendo la lógica del progreso del conocimiento, que suele mezclar recuerdos con realidades presentes y ata cabos sin cesar, volviendo y revolviendo el tiempo, los sucesos, los indicios, las deducciones y las revelaciones" (págs. 12-13 del prólogo).

De inmediato, pues, se entra en la acción que atrae al lector, que se encuentra envuelto, ayudado por la rica prosa y la agradable lectura, por un mundo interesante y emotivo.

Sigue uno leyendo: las diferentes situaciones, los procesos anímicos de los personajes que nos van dando luces sobre las causas del homicidio y que, poco a poco, a través de los capítulos, se van entrelazando con un nuevo hecho fundamental: Paulina, que apasiona a tres hombres que pretenden su amor.

A la vuelta de la página 345, de improviso para la vista, comienza una obra de teatro, *La mansión de los ensueños*, que nos sugestiona al momento, que añade a los ya apuntados valores el de la variedad y el de la riqueza de soluciones.

El relato está surcado de continuo por monólogos internos incisivos, lentos y reales. Baste como ejemplo:

"En todo corazón, la fiera del odio —piensa Carpio—. Si uno escribiera sobre los caníbales, tendría un principio de goce de que, por lo menos en lo fingido, veía descuartizar a un ser humano, y éste sería..., no quiero pronunciar el nombre. Este cacique que llevamos dentro... Antes de matarlo, escenas de crueldad para reír. Entonces su inteligencia parece que despierta; ríen los caníbales como nunca, ante los gritos desesperados de la víctima. Luego, una actitud de ser dueño siquiera de esa vida: he aquí un atributo por el que el hombre se desvive: ser dueño de la vida de los demás... Pero no ellos, ni los menos salvajes..., nadie...; el mundo cree que no ha pecado; aún si tuviese a Dios delante, materialmente, le injuriaría y no creería haber pecado, se disculparía ante sí mismo, y el civilizado hallaría la excusa filosófica, el razonamiento patético, multiplicaría los ejemplos, se justificaría ante todos" (pág. 302). Texto que da idea de la fuerza creadora de personajes de José Rumazo.

La novela rezuma en general un realismo justo y prudente. Llega a conseguir, en ciertos momentos y en parte de los problemas planteados por el autor, una interpretación interesante del alma americana, por lo que desde ahora podemos contarla como una novela más dentro de la llamada "literatura regional americana", aquella que, constituída con la Naturaleza, el hombre y la vida, es el más fiel testimonio de la América auténtica, salvada de cosmopolitismos y *pastiches*.—JORGE C. TRULOCK.

### 4

ANTONIO G. LAMADRID: *Los descubrimientos de Qumrán*. Instituto Español de Estudios Eclesiásticos de Roma. Ediciones Marova, S. L. Madrid, 1956.

Un día del verano de 1947 dos beduínos buscaban una cabra extraviada en la zona norte occidental del mar Muerto, donde comienza el árido y escarpado desierto de Judá. Aquella cabra, probablemente tan escuálida como suelen serlo las míseras propiedades de los beduínos, ha resultado, sin embargo, para la ciencia histórica, más fértil que su colega *Amaltea*, la cabra que, según la mitología griega, proporcionó el cuerno de la abundancia. En su laboriosa pesquisa, los beduínos se toparon con una especie de cueva en cuyo interior hallaron unas vasijas que contenían varios rollos de pergamino: estaba en marcha el primero de toda una serie de descubrimientos que muy pronto habían de hacer famoso en el mundo árabe el topónimo oscuro con que en árabe palestinense se venía designando este paraje: Qumrán.

Pocos descubrimientos tan novelescos como estos de la orilla del mar Muerto. Sobre el fondo de la guerra entre ára-

bes e israelitas se han tejido durante varios años los intrigantes episodios de nuevas exploraciones. Los protagonistas de toda esta aventura en el desierto han sido los beduínos, en los que se despertó un súbito olfato arqueológico estimulado por las recompensas de los anticuarios y de algunos monjes de Belén y Jerusalén. Uno de estos últimos, el ya célebre Mar Anastasio, metropolitano del convento ortodoxo sirio de Jerusalén, logró, después de una larga odisea, sacar a escondidas del territorio de Jordania, donde los hallazgos tuvieron lugar, el lote más suculento de manuscritos, con los que se trasladó a Estados Unidos, donde logró venderlos por una crecidísima suma a un intermediario que compraba por cuenta del Estado de Israel, el cual es ahora propietario de buena parte de los manuscritos, que se conservan en la Universided Hebrea de Jerusalén. El resto de los hallazgos, perteneciente a diversos propietarios, se halla provisionalmente en el Museo Palestinense, es decir, en la Jerusalén árabe; y sobre ellos viene trabajando una Comisión de hebraístas, escrituristas y arqueólogos. Varias campañas de excavaciones han sido realizadas ya, no solamente en las cuevas de los manuscritos y en otros parajes del desierto de Judá, sino sobre todo en un lugar situado a dos kilómetros de la primera cueva descubierta, donde existían unas ruinas antaño mal identificadas y de las que ya ha brotado el suficiente caudal de luz para explicar el porqué de la ocultación de los manuscritos en las cuevas de la comarca, pues es evidente que el primer misterio planteado por los hallazgos de Qumrán consistía en averiguar quién, cuándo y por qué había escondido tan cuidadosamente los diversos documentos —rollos de pergamino, de papiro y hasta de metal—en aquellos abruptos escondrijos. Se trata de una comunidad religiosa de israelitas, que vivieron allí desde mediados del siglo II a. C. y que, en un momento de peligro, que fué, concretamente, la campaña devastadora de Vespasiano y Tito en los años 67-70 de nuestra era para apoderarse de Jerusalén, ocultaron su tesoro bibliográfico con la esperanza de recuperarlo cuando hubiera pasado la tormenta romana. Pocos son hoy en día los estudiosos que duden en identificar a los miembros de esta comunidad con la secta israelita de los Esenios, cuya vida y doctrina conocemos sobre todo a través de las noticias de Flavio Josefo, confirmadas por las de otros historiadores antiguos y especialmente por Filón y Plinio.

*

Sobre este apasionante tema acaba de aparecer un libro con el título *Los descubrimientos de Qumrán,* editado por el Instituto Español de Estudios Eclesiásticos de Roma, del que es autor un joven escriturista español, Antonio G. Lamadrid, alumno de la Escuela Bíblica de Jerusalén y que durante los últimos años ha vivido en contacto directo no sólo con los lugares de los descubrimientos, sino con varios de los estudiosos que más han colaborado en las tareas filológicas y arqueológicas promovidas en torno a tan sensacionales hallazgos.

En cuatrocientas páginas, el autor ha resumido todos los aspectos fundamentales del gran descubrimiento, desde las peripecias e intrigas de la búsqueda hasta las consecuencias históricas, filológicas y religiosas del hallazgo, incluído el proceso de los trabajos de desciframiento, edición e interpretación, acerca de los cuales el libro nos proporciona una visión actualísima y al día que convierte este trabajo en el más completo y útil de todos los que hasta ahora se han editado en varios idiomas para dar una idea general de los descubrimientos del mar Muerto. Añádase que aquí se nos ofrecen, traducidos por primera vez al castellano, algunos de los más importantes textos descubiertos, como las famosas *Regla de la Comunidad* y *Regla de la Congregación* de Qumrán y un conjunto de *Himnos* litúrgicos de acción de gracias. De esta manera, el libro que comentamos obtiene un nivel muy superior al de un mero trabajo de alta divulgación. Incluso hay que señalar el buen tino con que el autor discurre por su cuenta en la interpretación de varios fenómenos de gran interés his-

tórico-religioso, como, por ejemplo, el porqué de la atracción del desierto sobre los qumranitas, o la verosimilitud de la institución de la Pascua en martes y varios otros puntos en donde se transparenta la conexión entre la espiritualidad de Qumrán y la del Nuevo Testamento.

A nadie se le oculta que uno de los principales valores de estos descubrimientos consiste precisamente en la nueva luz que ellos proyectan sobre los orígenes del cristianismo y más concretamente sobre los Evangelios y las Epístolas paulinas. El autor de este utilísimo libro pone cumplidamente de relieve este valor de los manuscritos del mar Muerto, así como su trascendencia para los dos sectores que se están lucrando ya de nuevas iluminaciones, a saber: el de la tradición textual del Antiguo Testamento y el de la historia de Israel en los últimos siglos de la era antigua.—CONSUELO DE LA GÁNDARA.

5

WALTER T. PATTISON: *Benito Pérez Galdós and the Creative Process.* University of Minnesota Press. Minneapolis, 1954.

Desgraciadamente, uno no tiene la buena fortuna de toparse con muchos libros nuevos a los que no haya que regatear el elogio. Pero los buenos libros escritos en inglés sobre temas hispánicos son mucho más raros. Por eso a uno le invade el contento por partida doble y se regodea jubilosamente en la lectura al descubrir un estudio excepcional sobre un gran escritor español, un estudio trazado de mano maestra y muy competente por un gran conocedor de una faceta, al menos, del ayer histórico español: Walter T. Pattison.

Pattison se ha sentido atraído por Galdós desde hace mucho tiempo, según nos confiesa; pero no empezó a amontonar esa montaña de fichas, fácilmente reconocible a través del libro, hasta el invierno de 1950-1951, en la biblioteca del propio Galdós, en Madrid, que custodia doña María Galdós de Verde. Pero no se crea que todo lo que Pattison hizo en España fué copiar las anotaciones de los libros de Galdós, perdiéndose en vana y opaca erudición, en una acumulación de datos sin sentido. Por el contrario, no sólo acertó a sumergirse en la bibliografía y en las ideologías españolas de la época, sino que no descuidó tampoco los iluminadores contactos físicos y humanos. Estudió sobre el terreno los escenarios probables de las novelas objeto de su atención, y hasta conversó con supuestos modelos vivos, como doña Juana Lund de Achúcarro, la presunta inspiración de lo que había de ser Gloria.

Porque su objetivo era muy concreto. No una excursión a lo largo y a lo ancho de la obra de don Benito, sino una profunda penetración en dos de sus novelas, *Marianela* y *Gloria,* sobre todo *Gloria.* Se trataba de ilustrar el proceso creador del genio, hasta cierto punto, cuyo límite no escapa al avisado investigador. "Por supuesto, es vano pretender explicar, o quizá aún examinar, el proceso creador de un genio. Yo no creo que pueda darse una explicación completa. Sin embargo, pienso que es posible reducir el área de lo desconocido, y ésta es esencialmente la tarea que me propongo respecto a dos novelas de Galdós: *Gloria* y *Marianela.* Muchos de los elementos de estas novelas no dependen de la imaginación creadora, sino que nos llevan a personas o lugares reales o también a fuentes literarias; muchas ideas que a primera vista creeríamos originales de Galdós se encuentran a menudo en las revistas que él leía" (págs. 3-4). Pero Pattison advierte: "Espero que el lector no piense que he destruído o reducido a la nada el genio de Galdós. Espero que ahora no considere a Galdós como un autor "derivado", de segunda importancia. Cuanta más luz arrojemos sobre el proceso creador, menos misterioso parece y más se separa al autor del exaltado plano sobrehumano y se le acerca a la estatura humana normal. Por esta razón, los autores tienden instintivamente ya a ocultar lo que saben acerca de su proceso crea-

dor, ya a destacar el papel de la imaginación, el factor del misterio" (página 138). Y concluye (pág. 140): "Pues para mí el genio es, sobre todo, una cualidad emotiva, y de la emoción se ha dicho que es la esencia del arte."

Pero antes de zarpar para sus dos propuestas singladuras, Pattison dedica un breve y enjundioso capítulo a analizar las influencias extranjeras, especialmente en el período formativo de Galdós (1862-1873). Se basa no sólo en sus *Memorias* y en los últimos volúmenes de los *Episodios Nacionales* (*Amadeo I. España trágica*), sino, sobre todo, en su biblioteca particular, y llega a la conclusión de que el contacto con las literaturas extranjeras —que "recibió un gran estímulo por la revocación de las leyes de censura después de la revolución de septiembre" de 1868—contribuyó, sin duda, a las nuevas creaciones que Galdós dió a la novela española.

Vienen luego los dos capítulos—un tanto desiguales—dedicados a *Gloria* y a *Marianela*. El primero es, sin duda, excelente, no ya por las aportaciones al análisis de la novela—iluminando los modelos, tanto de Ficóbriga (Castro Urdiales, Santillana del Mar y en general Santander y la Montaña) como de Gloria (Sybille, Juanita Lund) y de Morton Rothschild, Ignacio Bauer, Heine, Spinoza), así como la decantación de las ideas—, sino por el aquilino tratamiento de temas generales: la novela de conflicto religioso decimonónica, el krausismo y sus derivaciones, la posición de Menéndez Pelayo frente a Galdós, *Clarín* o Valera, etc. (De Menéndez Pelayo hay citas muy significativas. Tras decir de Galdós que es "el enemigo implacable y frío del catolicismo" y de regalarle, en 1879, un libro con la dedicatoria: "A mi amigo el eminente (aunque heterodoxo) novelista don Benito Pérez Galdós", exclama en 1897: "Yo mismo, en los hervores de mi juventud, los [*Gloria* y *La familia de León Roch*] ataqué con violenta saña, sin que por eso mi íntima amistad con el señor Galdós sufriese la menor quiebra." Por lo demás, la posición que Pattison adopta ante el krausismo español es idéntica, si no recuerdo mal, a la de Julián Marías en un curso del Instituto de Estudios Políticos, hace ahora unos cinco años.)

El análisis de *Marianela* no es tan original ni revelador, pero es igualmente ilustrativo. Parte de la tesis de Joaquín Casalduero, según la cual la estructura de la novela obedece a la famosa ley comtiana de los tres estadios, inexactamente aplicada ya por Goethe (como Galdós hubo de notar en su ejemplar de *Wilhelm Meister*). Pattison analiza no sólo la influencia de estos dos antecedentes, sino también la de Víctor Hugo (especialmente *Les Misérables*) y la de *Le Juif Errant*, entonces tan en boga.

Contra los posibles resultados de este desmenuzador análisis, Pattison abre sabiamente el libro con una hipótesis: "Benito Pérez Galdós es un gran novelista, tan grande, en realidad, que muchos críticos le situarían sólo después de Cervantes en el mundo de las letras españolas." Y prosigue con una denuncia: "Como figura de tal categoría, merece, naturalmente, investigación en todos los aspectos de su vida y de su obra; pero, aunque parezca extraño, relativamente pocos estudiosos le han elegido como tema. Sus compatriotas españoles no han publicado sus cartas; la mayor parte de sus artículos sigue dispersa; sus novelas están esperando un adecuado análisis. Lo que se ha hecho hasta la fecha es, en gran parte, tributo de admiradores extranjeros." Esto, claro, no es muy halagüeño para nosotros, pero más vale que sea estimulante. (Precisamente estos días acaba de aparecer el voluminoso y maravilloso tomo *The Letters of Thomas Wolfe*. Y Wolfe murió casi veinte años después de Galdós, y no representa aquí, ni con mucho, lo que Galdós en la España del XIX.) A mí me parece que el primer tributo de desagravio que hay que pagar a Galdós es traducir al español la obra de Pattison, que es, además, un primor de edición, un ejemplo para editores (aunque las citas las da todas en español, no recuerdo más de dos erratas; en las citas francesas hay algunas más).—CARLOS-PEREGRÍN OTERO.

6

DENZINGER, B.-U., RAHNER: *El magisterio de la Iglesia.* Barcelona (Edit. Herder), 1955, 752 págs., 120 ptas.

MUÑOZ IGLESIAS, SALVADOR: *Documentos bíblicos.* Madrid, 1945, XXX-705 págs. (Prólogo de Eijo Garay, L., patriarca-obispo de Madrid-Alcalá), 75 ptas. (B. A. C.)

MARÍN, HILARIO, S. J.: *Documentos marianos.* Madrid, 1954, XXIX, 893 págs., 80 ptas. (B. A. C., tomo 128).

*Colección de Encíclicas y documentos pontificios,* 4.ª ed. Traducción e índices, por Mons. P. Galindo. Publicaciones de Acción Católica Española, 4.ª ed., 74, XI + 1644 y 351 págs.

DÍAZ, JESÚS: *Enquiridión bíblico bilingüe.* Segovia, 1954, XIV-559, 60 ptas. Ediciones A. P. B. E.).

Es clásica en introducción a la Teología la división de ésta en histórica, doctrinal y práctica. La Teología es el estudio científico del cristianismo, vida de unión con Dios mediante Cristo. El cristianismo puede ser considerado como historia, como doctrina, como praxis. Si la Teología quiere ser completa y profunda, tiene que avanzar en estas tres direcciones.

El estudio histórico—genético, podríamos llamarlo—del cristianismo tiene por objeto las vicisitudes o historia de la unión del hombre con Dios. Tres estadios cabe distinguir. El primero es todo preparatorio, orientado hacia Cristo y su obra redentora: es el Antiguo Testamento, la ley pedagógica de los hombres hacia Dios, la ley sombra de los bienes futuros. El segundo momento es el central: Cristo, mediador, puente entre la Humanidad y Dios. El tercer momento es de despliegue o desarrollo del segundo: la historia de la Humanidad redimida que vive la vida en Cristo.

Esta historia se divide en muchas facetas, y comprende en sí todas las manifestaciones de la revelación cuando se muestra como es y cuando defiende su contenido de posibles o reales desvíos: Sagrada Escritura, Santos Padres, magisterio de los Papas, historia de la Iglesia, de la Teología, de los dogmas... Cuanto en esta nota queremos decir, a ella se refiere.

La Teología actual, a partir de 1930, está viviendo una vuelta tan intensa al estudio doctrinal de las fuentes como la que sacudió a la ciencia divina durante el siglo XVI. Trabajo de renovación bíblica, patrística, litúrgica, lo mismo en el orden dogmático que en el moral. Apartarse de la Teología de cuño nominalista y puramente formal, lo mismo que de la Teología puramente positiva, y tratar de llegar al contacto directo con la realidad revelada, con el depósito de la revelación. En este aspecto, todo cuanto significa estudio del magisterio de la Iglesia entraña a la vez avance en el estudio y comprensión de la realidad teológica. El magisterio declara, explica, defiende el depósito de la fe, es la regla de fe próxima, inmediata, suprema. Por ello el teólogo tiene como tarea importantísima fijar el sentido de la fe, propuesto por el magisterio de la Iglesia. Este es, si se quiere, el exordio de la Teología; pero es un comienzo seguro: ver lo que dicen los documentos de la Iglesia sobre el problema en cuestión: Concilios, Papas, magisterio ordinario de los obispos, fe de la Iglesia docente y discente.

Todo lo que ayude a conocer el magisterio de la Iglesia es preparar un magnífico porvenir a la Teología. Por eso hay que saludar con alegría la traducción del *Enquiridión de los símbolos de la fe* hecha por la Editorial Herder; la colección de doctrina pontificia de la B. A. C., que abarcará cinco volúmenes, de los que han aparecido ya dos: *Documentos bíblicos,* de don Salvador Muñoz Iglesias, y *Documentos marianos,* de Hilario Marín, S. J. También merecen ser citados en este orden el *Enquirion bíblico* del joven profesor de Sagrada Escritura del Seminario Metropolitano de Oviedo y del Seminario Hispanoamericano de Madrid, don Jesús Díaz, y la *Colección de Encíclicas y documentos pontificios* de la

Acción Católica Española, de la cual se han hecho no menos de cuatro ediciones. Las obras citadas aparecieron en 1954-1955, e indican una corriente de sumo interés en la Teología española. Facilitar corrientes puras a los teólogos ha significado siempre una auténtica renovación en los estudios de la ciencia divina. Así ocurrió en el siglo XVI. Renovación que tenga fundamentos de este tipo irá por camino seguro, porque siempre donde está Pedro allí está la Iglesia.

Podemos hacer alabanzas más o menos grandes de los aciertos de elaboración y presentación de estas obras, incluso señalar algunos reparos de método a alguna de ellas, v. gr., a la colección de *Documentos marianos*, en la que éstos carecen de la necesaria presentación histórica en general y en cada documento. Cada una de las cuatro obras citadas tiene su carácter propio, sus documentos específicos, sus índices correspondientes, que resultan perfectísimos en la colección de encíclicas de la Acción Católica, preparada con metodología escrupulosa y perfección acabada por monseñor Pascual Galindo.

Todos éstos son detalles de gran interés. Pero el interés más grande está en este hecho de nuestra cultura teológica. Cuando comienzan a aparecer por nuestro ámbito nacional en equipos incipientes escrituristas, liturgistas, teólogos dogmáticos, moralistas con buena orientación y ganas de trabajar y con realizaciones positivas, se pueden concebir serias esperanzas en una buena y próxima renovación.—MELQUÍADES ANDRÉS.

7

JOSÉ LUIS CASTILLO PUCHE: *El vengador*. Editorial Planeta. Barcelona, 1956. 274 páginas.

Es ya copiosa la bibliografía literaria sobre la guerra civil española. A falta de estudios objetivos sobre este acontecimiento histórico que viene configurando la fisonomía política de buena parte de la Europa Occidental durante cuatro lustros largos, novelistas de diversas latitudes y de diferente color político han dado a luz numerosas obras cuyo censo está todavía por hacer y valorar. Las guerras internacionales y las conflagraciones mundiales hacia las que fatalmente van inclinándose las rencillas de la ambición humana disfrazada de bien común, dan insignificante pábulo, por lo general, a la creación literaria cuya sustancia principal se alimente de la propia epopeya; en el marco del acontecimiento bélico las figuras de la trama tienen su personalidad propia y no suelen estar insertas inevitablemente en el mundo en que viven. Las criaturas de *Absalón, Absalón* son independientes en Faulkner de la guerra entre yanquis y sureños; en *Piloto de guerra*, las meditaciones de Antoine de Saint Exupéry podrían haber surgido de un vuelo peligroso sobre el polo norte en lugar de originarse en mortal vuelo de observación sobre la retaguardia enemiga en la segunda guerra mundial; los problemas que se le plantean al Abate Gastón de *A cada uno un denario*, la gran obra de Bruce Marshall, además de ser fundamentalmente los mismos a lo largo de más de cuarenta años, apenas rozan la anécdota de las dos grandes conflagraciones bélicas mundiales y sus conflictos internacionales de entreguerras; y la evolución espiritual del Barón Amadeus, personaje central de *Misa sin nombre*, la novela del poeta y escritor alemán Ernest Wiechert, se hubiera producido indefectiblemente tanto al arribo de la tristísima "rendición incondicional" de Alemania, entre los escombros de una patria en ruinas, como en cualquier otra nación al margen físico de la guerra; pero fatalmente inmersa en la evolución espiritual, cultural y político-social de los diez últimos años.

Las guerras civiles, por el contrario, exigen un supuesto de conmoción íntima, de raíces espirituales y sociales, religiosas y económicas, cuyo resultado es la efervescencia política y un rosario ininterrumpido de acontecimientos que enriquecen la anécdota y el contrapunto y el acompañamiento de la verdadera acción interior de los agonistas. Así

se explica la abundante literatura derivada de la guerra española, y más si se tiene en cuenta que sobre los campos de batalla se dirimía una contienda entre dos concepciones vitales: la cristiana y la materialista del comunismo.

La nueva obra de Castillo Puche se inicia en el momento en que las operaciones militares han terminado. Se ha rendido el enemigo, y las tropas nacionales avanzan por carreteras, caminos y montes hasta tomar posesión de todo el territorio aún sin ocupar. No es, pues, una novela de la guerra civil; es novela de consecuencias inmediatas de la guerra civil; más difícil todavía. Porque el relato objetivo, la narración bélica, la acción colectiva o individual, el triunfo o la derrota en las armas o en el corazón de los combatientes, es algo objetivo propicio a su reseña. La dificultad aumenta en el instante en que la guerra ha terminado, cuando un alférez provisional avanza por las carreteras hacia el sudeste de España, camino del lugar en que nació. Pero este oficial vencedor no va a liberar a su pueblo; va a tomar venganza en los asesinos de su madre y de sus dos hermanos. Sólo en una vida crecida entre trincheras y asaltos al frente de su sección, el oficial que mató en la guerra porque en la guerra hay que matar, se siente incapaz de matar después a sangre fría. Y siente compasión y un poco de simpatía por los míseros soldadicos derrotados, niños apenas hombres, hombres sin conciencia de triunfo o de derrota, que caminan bajo su escuálida mochila por las carreteras que los llevan a la cárcel del pueblo que los vió nacer.

Pero es el vengador; los asesinos de su madre no pueden quedar sin castigo; ni los de su hermano mayor, el jefe falangista de 1936, muerto en la plaza mayor de un vecino lugarejo a manos de la chusma—hombres y mujeres, sobre todo mujeres—, que desarmó, enardecida, a la vacilante pareja de la Guardia Civil. La madre muerta, enterrada en una fosa común; los cuerpos muertos de sus hermanos, ¡Dios sabe dónde y cómo!...

Y el vengador ha de comenzar la grave ronda de las averiguaciones; pero quiere hacerla solo, despreciando íntimamente las acusaciones, los soplos, las denuncias, los anónimos insultantes que le exigen, inmediata y sangrienta, espectacular acción vengadora. El personaje sufre a solas entre familiares y amigos, entre curiosos y advenedizos, entre arribistas y el pueblo acomodado en primera fila para no perder detalle del espectáculo sensacional.

El capítulo de la exhumación de los restos de la madre está escrito con mano maestra; las indagaciones en solitario, la pugna con las autoridades del pueblo, su repugnancia ante la acción de matar y el tácito desprecio de los paisanos, que ven pasar los días sin que se consume la venganza..., mientras se acaba el plazo del permiso militar. La reconstrucción del crimen, en plena calle, ante el vecindario expectante, frente al portalón de la casa solariega, donde se sacrificó, por mero capricho de brutalidad sin límites, a la madre, descubre al vengador la personalidad del asesino, ya rodeado por la justicia. Pero el monstruo, al verse en evidencia, se zafa de la vigilancia y arremete a dentelladas contra el vengador. Y allí mismo muere a manos extrañas, con un trozo de carne del que no acertó a ser su matador entre los dientes.

Aquí termina la acción vengadora. Impune, desde el punto de vista familiar, queda el asesinato colectivo del hermano mayor y el casi anónimo del mediano. En el vengador triunfa una conciencia hostil a la muerte—él, que tantas veces la causó directamente en el cara y cruz de la pelea—, una conciencia vaga de perdón, de fatalismo y de repugnancia que le hace considerar inútil por irremediable una venganza que para los demás no pasa apenas de ser mero espectáculo.

La novela del vengador supera ampliamente a otras de Castillo Puche; desde luego, a *Con la muerte al hombro.* Tiene, sin embargo, vacilaciones y vacíos en su línea argumental. Lo mejor es el ambiente, y también los tipos; el clima pueblerino de un lugar del Levante español; las escenas del cementerio y el proceso psicológico del protagonista. No obstante, hay contradicciones en este proceso. La fuga del

vengador ante sus deberes de muerte para con sus hermanos se contradice con sus ánimos iniciales al enterarse de la muerte pública del hermano mayor a manos del populacho; la prisa que se da en reconocer a su hermano menor en el cadáver de un sujeto desconocido, a conciencia de la ilegalidad del reconocimiento, abren un interrogante de perplejidad en el ánimo del lector. La personalidad del vengador hace agua por esa notoria vía, y no sabemos a qué carta quedarnos. Porque, en última instancia, quizá hubiera estado más de acuerdo con el alma del vengador no haber reaparecido jamás por aquel pueblo que le vió nacer y que asesinó, por vía de capricho, a su madre y a sus dos hermanos. Y lo cierto es que hay momentos de la novela en los cuales el vengador está pensando lo mismo.

*Digamos, para terminar, que la obra* está escrita con garbo literario, con riqueza expresiva y lenguaje idóneo, tajante y descarnado a veces, encumbrado y lírico otras. Una pluma esta de Castillo Puche que con cuanto escribe nos certifica una línea de superación para el inmediato porvenir de su creación novelística.—ENRIQUE CASAMAYOR.

8

*Correspondencia de don Juan Valera* (1859-1905). Cartas inéditas publicadas con una Introducción de Cyrus C. De Coster. Editorial Castalia. Valencia, 1956.

Como volumen II de la Biblioteca de Erudición y Crítica, que dirige Antonio Rodríguez Moñino, aparece este nuevo epistolario de Valera, editado con una oportuna Introducción y las notas indispensables por el profesor norteamericano Cyrus C. DeCoster. Comprende 143 cartas *inéditas* del autor de *Pepita Jiménez,* seleccionadas entre las novecientas y pico que están en posesión de los nietos de Valera, don Luis y doña Dolores Serrat, y que es de desear se publiquen todas algún día. Buena parte del rico epistolario de Valera ha visto ya la luz pública, primero en las *Obras Completas* (dos tomos aparecidos en 1913 y reproducidos en la edición de Aguilar, Madrid, 1942) y luego en epistolarios sueltos, como el interesantísimo de Menéndez Pelayo y Valera, o los más breves que contienen cartas a Narciso Campillo, al doctor Thebussen, a Laverde o a Teodoro Llorente.

Valera era un estupendo escritor de cartas. Es sabido que formó su estilo escribiendo en su juventud cientos de ellas. Y aunque más de una vez afirma que no piensa al escribirlas en que puedan ser publicadas, lo cierto es que se esforzaba en darles estilo y amenidad, y que muchas de sus cartas pueden figurar como modelo de este género literario, hoy tan en desuso. Pocos epistolarios de nuestro siglo XIX—y comienzos del XX—poseen un interés tan profundo—no sólo humano, sino literario, histórico y social—como el de don Juan Valera. Su lectura es sabrosísima y nunca se cansa uno de ella.

Las 143 cartas inéditas que ahora ven la luz gracias al esfuerzo de Cyrus C. DeCoster, fueron escritas entre 1859 y 1905, año de su muerte. Muchas están fechadas en Madrid; pero son de gran interés las que escribe durante sus etapas *de ministro o embajador* en Lisboa, Bruselas, Washington y Viena. En cuanto a los destinatarios, son principalmente sus familiares—sobre todo su mujer y sus hijos—, pero hay cartas de gran interés dirigidas a Pedro Antonio de Alarcón, a Manuel Tamayo y Baus, al doctor Thebussen, al marqués de la Vega de Armijo, a Antonio de Zayas, a Juan Luis Estelrich y al duque de la Torre. Las cartas a su sobrino José Alcalá Galiano son quizá las más apasionantes y ofrecen nuevos datos para fijar el perfil religioso de Valera, que ha sido tan diversamente interpretado.

Al interés humano de esta correspondencia—las cartas a su mujer ofrecen mil detalles que habrá que tener en cuenta en su biografía—se une el literario. Son curiosos algunos de los comentarios que hace sobre Menéndez Pelayo, Carolina Coronado, Campoamor, el editor Catalina, Núñez de Arce. Sus quejas contra los editores y libreros son

frecuentes. Y, sobre todo en los últimos años de su vida, se queja constantemente de su mala salud, de su ceguera y de su soledad. Es el epistolario de un desengañado que, sin embargo, amaba la vida y le costaba trabajo abandonarla.—JOSÉ LUIS CANO.

## 9

LEO TRESE: *El sacerdote al día*. Ediciones "El Pez". Apartado 3.014, Madrid.

A Leo Trese se le conoce por su encantador *Vaso de arcilla* (Jornada de un sacerdote).

Las obras de este autor—clérigo americano—han entrado por la puerta ancha de la literatura universal: díganlo las sucesivas ediciones inglesa, italiana, francesa, alemana y española.

La Providencia puso en mis manos estos libros y me deparó la coyuntura de ser su introductor de habla española.

La sensible cámara del espíritu observador de este párroco capta instantáneas de vida sacerdotal, y lo revela con la maestría y precisión de selecta y audaz pluma. El tema parece sólo interesar a sacerdotes; sin embargo, es tal su originalidad y tan acertado su escarceo, que se ha abierto caminos por campos extraños. Se lee con verdadera fruición.

Es toda una ascética sacerdotal de última hora, un remozar nuestras lecturas ascéticas—necesaria tarea—, un sincronizar las doctrinas tradicionales —eternas—con el hombre de hoy. E[s] tal su amenidad, que pudiera parece[r] un superficial tanteo; adentrándose e[n] él te sorprende la más amena profundidad: la claridad, transparencia y simpatía de su estilo nos arrastran y subyugan; algo así como esos claros ríos de aguas transparentes que dejan ver su fondo con todo detalle, aunque éste sea profundo.

El escritor de hoy se ha lanzado a la aventura de profundidades sacerdotales; confesamos extravíos en estas rutas. Tenía que ser un sacerdote el que llegara al fondo; y lo hace con tal naturalidad, que parece descorrer el velo del misterio.

Desde el primer capítulo—"La vocación"—hasta el último—"La muerte del sacerdote"—desfila la vida de un ministro de Dios a través de los diecinueve escalones de sus capítulos. Cualquiera de ellos es original e interesante: basta con que abras el de la "Pobreza, castidad, humildad...".

El secreto del éxito es su original estilo: moderno sin estridencias y a la vez espontáneo y sincero; las imágenes saltan, cuando menos se espera, audaces y precisas, como salidas de troquel último modelo.

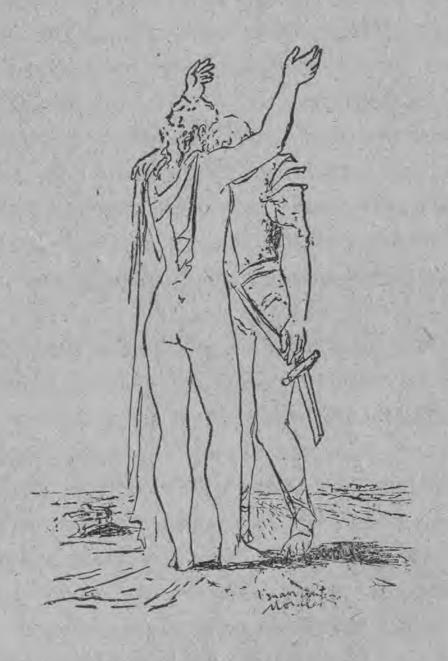
Oportuno y profundo el prólogo del señor obispo de Solsona. Una larga declaración de la *puesta al día* de nuestro sacerdocio, en el preciso momento en que, aun en el campo seglar, se juega con conceptos de *curas antiguos y modernos*. Una llamada de atención para pensar en lo eterno y mudable del sacerdocio.—TOMÁS TERESA LEÓN.

# INDICE



En hojas de color, el trabajo sobre *Jorge Carrera Andrade*, original de ANGEL SERRANO AGUIRRE, con el cual ha alcanzado el Premio "Nuestra Señora de Guadalupe", otorgado por el Colegio Mayor Hispanoamericano de igual nombre, de Madrid. Portada y dibujos del pintor español MORENO GALVÁN.

# ¿ADONDE VA HISPANOAMERICA?



MADRID

1 9 5 7

# JORGE CARRERA ANDRADE

Ecuador es uno de los países en que se hallan más compenetrados el medio ambiente geográfico y el desarrollo de su producción literaria. La clara delimitación regional del país, que por uno de sus lados se desborda hacia el mar con su ardiente trópico, y que se encierra en los Andes como entre murallas que forman casilleros en cuyo interior se extienden extensos y tranquilos valles de suave temperatura, por el otro ha permitido el crecimiento de dos tipos de hombres: unos, ardientes, impulsivos y rebeldes—con esa santa rebeldía que brota de su naturaleza misma—, con ansias de abarcar parajes ignorados; otros, pensativos, encerrados en lo suyo, fuertemente asidos a su pasado y a su presente, con añoranzas de lo que podría ser y que no quieren que sea para no perderlo todo...

Como consecuencia inmediata, se han modelado en el país dos tipos principales de poetas: los que se encierran en su torre de marfil y que se quedan y los universales que estallan en sus raíces ávidas de horizontes nuevos y que se van.

Pero también en esto, como en todo, han surgido aquellos que, queriendo hacer en su alma una labor de síntesis captora de todas las corrientes, beben del agua desbordante de los unos al mismo tiempo en que detienen sus miradas en la apacible permanencia de los otros. A este grupo corresponde Jorge Carrera Andrade, el que se va a cada instante y el que siempre se queda.

* * *

Dentro del panorama literario ecuatoriano, pletórico de magníficas realizaciones, han surgido en cada etapa diversa y en cada aspecto distinto figuras que se han manifestado como ejes de incontrastable superioridad y de valía indudable. José Joaquín Olmedo, el cantor de Bolívar, marca en la épica nacional el primer jalón seguro; Juan León Mera abre en la novelística americana una primera posibilidad de producción auténtica; Juan Montalvo en el ensayo, fustigador genial de regímenes oprobiosos y artífice maestro de la palabra, al escribir los *Capítulos que se le olvidaron a Cervantes*, logra "imitar un libro inimitable". Y así, a saltos bruscos y enormes, tan sólo deteniéndonos en las cimas más altas de la literatura ecuatoriana republicana, tan generosa en nombres y en obras, llegamos fatalmente a una figura que, en los últimos años,

ha descollado en forma nítida y sobresaliente, tanto porque su labor poética, variadísima, se ha introducido en diversos casilleros de la poesía cuanto porque su elevado estilo y delicadeza y perfección en la captación de sus fuentes inspiradoras han hecho de ella un robusto exponente de las letras americanas. Esta figura, de definidos contornos y de sensibilidad superior, es Jorge Carrera.

* * *

Quiteño. Nacen y se desenvuelven sus primeras manifestaciones intelectuales en su ciudad. Frecuenta los más acogedores reductos de literatos y bohemios de la urbe. Su espíritu poético, sereno y apacible, desbórdase suavemente y canta al amor; su poema es humano y delicado, y la rima se hace fácil y perfecta.

El Quito antiguo es de los sitios más castellanos y tradicionales de la América española; aún se encuentran en él, bajo noches de luna, angostos callejones, faroles de luz tenue, señoriales mansiones y plazoletas mudas. En esta porción de la ciudad hay una calle estrecha, muy estrecha, colgada entre dos puentes; a lo largo de ella parece que los balcones de las casas, que se encuentran a uno y otro lado, han llegado a tal extremo de intimidad que pretenden besarse. Es la calle de la Ronda. Por ella, en las madrugadas, "desfila entremezclada la piedad con el vicio", como diría Ernesto Noboa y Caamaño.

Por ese Quito viejo con sabor de recuerdos, por esa calle angosta, única y casi santa, anduvo y reanduvo Carrera Andrade con aquellos amigos, intelectuales todos, con quienes en años de colegio colaboró en esa revista que se llamó *La Idea:* primicias literarias de unos primeros años.

Después, un cambio en la vida del poeta. Un vuelco hacia lo que podríamos llamar una herencia morbosa a través de una vena de sensibilidad artística. Contemporáneamente a Carrera, se desenvolvía en Ecuador una generación de jóvenes poetas, de sensibilidad tan acusada, que no podían resistir impasibles la grosera realidad de las cosas que encontraban en su torno. Ellos, amantes cultivadores de Samain, de Verlaine y del gran padre de *Las flores del mal,* acababan por caer ante las drogas y después ante la muerte, la que probablemente los liberó de sus congojas.

En cuanto a Carrera Andrade, si bien su poesía no acusó influencia especial de aquellos benditos demonios franceses, en cambio, en lo estrictamente personal y no manifestado, el poeta no dejó de sentir ese dolor y esa inconformidad ante tantos absurdos de esta

vida terrena; y también se acercó, aun cuando sólo estacionariamente, a aquel mundo incógnito de los *Paraísos artificiales*, de ensueño y de paz...

En plena juventud—diecinueve años—publica su primer libro de poemas: *Estanque inefable*. En él deja traslucir algo de esa inconformidad, que también es bondad y es verdad:

*Sólo el cansado grillo, que bajo de la puerta*
*canta, es mi humilde amigo ante la tarde muerta.*

Carrera es bohemio y es sincero. Alguna vez publica un ardiente poema cargado de erotismo, que le trae como consecuencia el desprecio de la sociedad que le rodeaba. Por él sentían muchos, según Hugo Alemán, "una trivial misericordia de comadre".

* * *

Su segunda obra, *La guirnalda del silencio*, sale a luz en 1926. Ahora el poeta se serena; su poema va al campo y a la aldea y su espíritu combina la inocente sencillez y la mirada escrutadora del filósofo.

Su poesía, influída a trechos por aquella corriente que en Francia tuvo por capitanes a Mallarmé y Rimbaud, el simbolismo se manifiesta extremadamente delicada. El amor a lo tierno y a lo inadvertido salta a la vista en su poemita dedicado a *La vida perfecta:*

*Conejo: Hermano tímido, mi maestro y filósofo,*
*tu vida me ha enseñado la lección del silencio.*
*Como en la soledad hallas tu mina de oro,*
*no te importa la eterna marcha del universo.*

*Pequeño buscador de la sabiduría,*
*hojeas como un libro la col humilde y buena,*
*y observas las maniobras que hacen las golondrinas,*
*como San Simón, desde tu oscura cueva.*

*Pídele a tu buen Dios una huerta en el cielo,*
*una huerta con coles de cristal en la gloria,*
*un salto de agua dulce para tu hocico tierno*
*y, sobre tu cabeza, un vuelo de palomas.*

*Tú vives en olor de santidad perfecta...*
*Te tocará el cordón del padre San Francisco*
*el día de tu muerte. ¡Con tus largas orejas*
*jugarán en el cielo las almas de los niños!*

* * *

Después se inicia la porción más trascendente en la vida personal y artística del poeta: su etapa de viajero. El hombre de hambre insaciable de distancias se lanza sobre ellas en busca de lo suyo.

Con alguna premura económica, pero a sus anchas en todo lo demás..., permanece en Europa algunos años, gran parte de los cuales los dedica a España, publicando en Barcelona *Boletines de Mar y Tierra.* Luego, el retorno al solar nativo y la publicación de *Latitudes, Rol de la manzana,* etc.

Después de aquella época de *La guirnalda del silencio,* su poesía se ha ido transformando, tomando otros contornos. Su visión penetra en el fondo de las cosas, lo palpa, lo recorre entero y lo envía al exterior en hermosas y alegres representaciones:

*Sobre el tejado del mundo*
*puso el gallo a secar su canción de colores.*
*La luz era ya pesada como un fruto.*

Sobre todo, el mayor cambio en el ciclo de su evolución poética radica en su experiencia de viajero. Su sensibilidad receptora, abierta al más pequeño temblor de lo desconocido, constantemente transmite vibraciones que llegan al interior del poeta, quien, luego, las reenvía a través de su censura, esencialmente artística:

*Ancla: trébol de hierro.*
*Te arrojó el Capitán al continente antiguo.*
*Vi las torres cargadas con sus sacos de nubes*
*y las grúas, cigüeñas*
*con su cesta en el pico.*

Carrera, siempre viajando, durante su estancia en París, inevitable estación de los poetas, canta a la torre Eiffel, y su poema es trascendente y puro:

*Arropada en los pliegues de los vientos,*
*con tu peineta de constelaciones,*
*te asomas al circo*
*de los horizontes.*

En 1938, paso definitivo en su vida literaria, Carrera Andrade viaja al Japón, y su sensibilidad despierta se enraíza en ese ambiente oriental misterioso y exótico. Llega el poeta a la medula misma de la literatura nipona y produce, en su pequeño libro *Microgramas,* una serie de los famosos comprimidos o *hai-kais,* que no son otra cosa que poemas diminutos que encierran dentro de sí temas enteros. Y todo tan personal, tan cargado de sabor propio:

*Gaviota: caja de espuma*
*de la ola del silencio.*
*Pañuelo de los naufragios.*
*Jeroglífico del cielo.*

*Nuez: sabiduría comprimida,*
*diminuta tortuga vegetal,*

*cerebro de duende*
*paralizado por la eternidad.*

*Caracol:*
*mínima cinta métrica*
*con que mide el campo Dios.*

Viajero infatigable, constante rompedor de todas las fronteras, llega también Carrera Andrade al país de la civilización más avanzada, al país del dinamismo creciente, tan creciente, que no sería de extrañarse que en un futuro instante lograra dar luz propia a los planetas a base de algún invento nuevo...

El poeta, antaño suave y manso, después social y amplio, luego exótico, se adentra también en este nuevo medio y a él adapta igualmente su poesía. Al cantar al puente de Oakland demuestra que lo poético bien puede concentrarse hasta en el frío hierro de las inertes estructuras. De dicho poema miremos algunas de sus estrofas:

*Tu longitud de río o de esperanza*
*—millas de hierro y cielo entretejidos—*
*medir se puede sólo con la música.*
*o medidas de sueño.*

*Tu actitud recostada, poderosa,*
*y tus férreos anillos de esponsales*
*anuncian sin cesar, ¡oh joven puente!,*
*tu matrimonio dulce con la isla.*

*Tu profecía inmensa restablece*
*la paz segura de los años próximos*
*en que sólo tu hierro de conquista*
*se alzará, vencedor de sal y espumas.*

* * *

Dentro de la polifacética vida poética de Carrera Andrade existen dos aspectos de especial relevancia que se complementan entre sí: su compenetración en "su" realidad social circundante, por un lado, y su función de hombre universal y nacional al mismo tiempo, por otro.

Como poeta original, que opera con material propio, auténticamente americano, se confunde profundamente con la realidad de una época de dolor y de llanto; alza su voz de protesta en el verso y, cuando ya no puede hacerlo, deja, como un índice rojo, el rastro vivo de su poema.

El grito de protesta, la petición de paz, el canto a la tierra y a la espiga, el dolor infinito y la desesperanza. Todo en este poema, cruelmente revelador de terribles momentos:

## LEVANTAMIENTO

### I

*Iban delante nuestros padres*
*buscando el vaho de la tarde crecida*
*con sus pies cargados de memoria.*

*Ochocientas voluntades. Ochocientas.*
*Para el ancho redoble de nuestras sandalias*
*era un tambor la tierra.*

*Tierra vestida a cuadros,*
*mordida por los cercos guardianes:*
*Está prisionera de cuatro hombres*
*hasta el último azul del horizonte.*

*Traíamos el pulso de la semilla libre,*
*tierra de pechos vegetales.*
*Flameaba el harapo de nuestro grito*
*en el palo más alto del aire.*

*Con su carrera de sangre los soldados*
*despertaron las verdes quietudes del campo.*

*Avanzaban comidos de sombra,*
*y un estribillo de dientes afilados*
*mordía sus hebillas luminosas.*
*Con los tallos negros de sus fusiles*
*los vieron pasar*
*los ojos franciscanos de las sementeras.*

*Nosotros caminábamos escoltados de espigas,*
*con un poncho de luz sobre los hombros*
*y en la frente el mandato de la tierra.*

### II

*Soldados. Soldados.*
*Ejercicios de puntería*
*sobre los colores humildes del campo.*

*Vagabunda muralla de humo:*
*trampa abierta en el día.*
*Nos matan desde el horizonte*
*dando a luz estrellas lívidas.*

*Compañeros:*
*los fusiles nos miran con sus ojos de muerte.*
*Golpea el mundo en nuestras sienes.*
*El miedo de morir grita en nuestra garganta.*
*Hay que salvar a la carrera*
*el silencio listado de mortales bengalas.*

*Ochocientos bajamos de los cerros,*
*contando nuestros padres, nuestras madres*
*y nuestros tiernos hijos.*

*A esta hora*
*casi todos descansan sobre la tierra grande.*

*Traíamos el pulso de la semilla libre,*
*tierra acorralada por los cercos guardianes.*
*A la orilla del viento acampó la canción.*
*El fusil desplomó nuestro mensaje.*

*Tumbados en la vecindad del cielo*
*nuestros muertos duermen*
*manando un cosmos dulce del costado*
*y con una corona de sudor en la frente.*

El segundo aspecto se refiere a esa doble condición concomitante de Carrera Andrade: la universalidad de su obra a base de su sustancia ecuatoriana, modalidad similar a la que adopta en la pintura el consagrado pintor Oswaldo Guayasamín, quien, arrancando del hombre de los Andes, se lanza con su pincel a descifrar la incógnita del hombre de todos los confines.

La vastísima obra de Carrera es conocida dentro y fuera de las linderaciones de la tierra ecuatoriana. Sus poemas, traducidos al francés y al inglés, son también leídos por la intelectualidad de toda la América española, que ve en Carrera Andrade al escritor universal, al poeta sin fronteras literarias, al artista de todas las naciones:

*Estoy en la línea de trenes del Oeste*
*empleado en el registro del mundo,*
*anotando en mi ventanilla*
*nacimientos y defunciones de horizontes,*
*encendiendo en mi pipa las fronteras*
*ante la biblioteca de tejados de los pueblos*
*y amaestrando el circo de mi sangre*
*con el pulso cordial del universo.*

(De *Registro del Mundo.*)

...y que, sin embargo, a pesar de su universalidad, a cada paso, a cada instante, vuelve sus ojos a la tierra nativa, rememora el paisaje en que vió la luz primera y envía recuerdos en estrofas de realismo encantador:

*Yo vengo de la tierra donde la chirimoya,*
*talega de brocado, con su envoltura impide*
*que gotee el dulzor de la nieve redonda,*

*y donde el aguacate de verde piel pulida,*
*en su clausura oval, en secreto elabora*
*en sustancia de flores, de venas y de climas.*

Y hoy, cuando el poeta viajero, ansioso de distancias sin término, ha detenido su marcha en el universal París, que seguramente de puro universal es un viaje infinito, probablemente en sus paseos diarios anelará unos instantes, a la hora del Angelus, y cantará al maíz, a la nieve y al trópico.

ANGEL SERRANO AGUIRRE

Madrid, a 19 de mayo de 1956.